2013 126

Toplum ve Bilim

KORUCULAR, MUHTAÇLAR, UNUTULMUŞLAR

Türkiye'de köy koruculuğu sistemi	*E. B. Paker - İ. Akça*
"Büyük Dönüşüm" öncesi Türkiye kentlerini okumak	*Ela Ataç*
İstanbul'da şirketler dünyasının profesyonelleri	*Yıldırım Şentürk*
Türkiye'de sakat öznelliği üzerine bir tartışma	*S. Yardımcı - D. Bezmez*
Cinsiyet, babalık ve armağan ilişkileri	*Sezai Ozan Zeybek*
Anneliğin Osmanlı romanında kurgulanışı	*Feryal Saygılıgil*
21. yüzyıl İstanbul'unda kadınlık ve tango	*Melin Levent Yuna*
Turan Güneş ve CHP'nin dönüşümü	*Yunus Emre*
Kültürel kimliğin siyasal değeri	*Erol Kuyurtar*
Şiddete ve barışa dair: Johan Galtung'un kavrayışı	*Ayça Kurtoğlu*

Toplum ve Bilim

SAYI 126 • 2013

Tanıl Bora
Bu sayıda... 3

Evren Balta Paker - İsmet Akça
Askerler, köylüler ve paramiliter güçler: Türkiye'de köy koruculuğu sistemi 7

Ela Ataç
"Büyük Dönüşüm" öncesi Türkiye kentlerini okumak, anlamak: Sosyo-ekonomik statüye bağlı mekânsal ayrışma üzerinden bir değerlendirme 35

Yıldırım Şentürk
İstanbul'da şirketler dünyasının profesyonelleri 64

Sibel Yardımcı - Dikmen Bezmez
"Muhtaç" ile "vatandaş" arasında: Türkiye'de sakat öznelliği üzerine bir tartışma 98

Sezai Ozan Zeybek
"Bu bebeğin annesi nerede?": Cinsiyet, babalık ve armağan ilişkileri 120

Feryal Saygılıgil
Anneliğin Osmanlı romanında kurgulanışı 144

Melin Levent Yuna
21. yüzyıl İstanbul'unda bir kadınlık hali: Bir sembol olarak tango 162

Yunus Emre
Turan Güneş ve CHP'nin dönüşümü 192

Erol Kuyurtar
Kültürel çoğulculuk perspektifinden kültürel kimliğin siyasal değeri 216

LİTERATÜR ELEŞTİRİSİ

Ayça Kurtoğlu
Şiddete ve barışa dair: Johan Galtung'un kavrayışı 232

ABSTRACTS (İngilizce özetler) 252

Toplum ve Bilim

DÖRT AYLIK DERGİ

KAPAK FOTOĞRAFI: Korucular,
Jirki Aşireti, Hakkari, 1993
Yücel Tunca / Galata Fotoğrafhanesi
KAPAK: Suat Aysu

DÖRT AYDA BİR YAYINLANIR
YEREL SÜRELİ YAYIN

ISSN 1300-9354

KURUCULAR
Murat Belge
Ömer Laçiner

KURUCU EDİTÖRLER
Asaf Savaş Akat
Sencer Divitçioğlu

BİRİKİM YAYINCILIK
VE TİC. LTD. ŞTİ. ADINA SAHİBİ
Ömer Laçiner

YAYIN YÖNETMENİ
İsmet Tanıl Bora
Levent Cantek

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
Levent Cantek

YAZI KURULU
Elif Ekin Akşit
Kaya Akyıldız
Emin Alper
Seda Altuğ
Umut Tümay Arslan
Ceren Belge
Yahya Mete Madra
Burak Onaran
Serdar Şengül
Yüksel Taşkın
Serdar Tekin
Ömer Turan
Sibel Yardımcı

YAYIN DANIŞMA KURULU
Ayşe Buğra · Ahmet İnsel
Huricihan İslamoğlu · Orhan Koçak
Semih Sökmen

YAYIN SEKRETERLERİ
Asena Günal · Kerem Ünüvar

KAPAK VE
SAYFA DÜZENİ TASARIMI
Ali Artun · Ümit Kıvanç
Özlem Özkal

UYGULAMA
Nurgül Şimşek

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

BASKI VE CİLT
Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi
B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul
Tel: 212.613 03 21

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr

BİRİKİM YAYINLARI · SERTİFİKA NO. 11248
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han
Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel. 212.516 22 60 • Fax: 212.516 12 58
Toplum ve Bilim'de yayınlanan yazılar
Sociological Abstracts indeksinde
yeralmaktadır.

Bu sayıda...

Toplum ve Bilim, "Türkiye'de güncel sanat" ve "1970'ler" dosyalarına odaklanmış sayıları arasında, 'karışık' bir sayıyla çıkıyor. Farklı ilgilere hitap eden bir güldeste...

* * *

Kürt sorununun müzakereye açılmamış başlıklarından birinin *koruculuk* olduğunu söyleyebiliriz. Sosyal bilim araştırmalarına konu olmamış, genelde de pek konu edilmemiş, sadece bir *veri* (politik-stratejik bir veri) olarak anılmıştır. Evren Balta Paker ile İsmet Akça'nın Türkiye'de köy koruculuğu sistemini mercek altına alan çalışması, her şeyden önce bu konuyu *konu etme*ye öncülük yapıyor. Aslında Kürt sorununun güncel bağlamına sıkışmadan, bu sistemi devlet egemenliği ve devletin yönetim kabiliyeti/kapasitesi açısından ele alıyor yazarlar. Merkezî devletle devletin yerel ağları ve devlet dışı aktörler arasındaki güç ilişkilerinin pratik ve stratejik şebekesini anlamamızı sağlayacak bir perspektif çiziyorlar. Etnik ve siyasal kimliklerin her zaman örtüşmediği, gerilimleri ve çelişkileri de barındıran bu şebeke, yazarlara göre, Türkiye devletinin homojen, yekpare ve kadir-i mutlak bir varlık olmadığını görmemiz için de bir vesiledir.

Eski yayın kurulu üyelerimizden Oğuz Işık'ın çabasıyla, *Toplum ve Bilim* coğrafya-mekân ve demografi çalışmalarına ilgi gösterir oldu, bu alandaki çalışmalara aralıklarla hep yer ayırdı. Bu 'töreyi', elinizdeki sayıda Ela Ataç'ın emek ürünü makalesiyle sürdürüyoruz. Ataç, büyük bir sosyo-ekonomik dönüşüm geçirdikleri 2000'li yıllar eşiğinde Türkiye kentlerinin haritasını okuyor. Böylesi çalışmalarda genellikle gözlerin dikildiği üç büyük kente değil de –bir tür "yerel bilgi" girdisinin de etkisiyle devinen– on beş "Anadolu" kentine odaklanarak, mahalle düzeyinde bir sınıfsal harita çiziyor bize. Bu harita öncelikle, sınıfların mekânsal ayrışmasının büyük kentlere özgü olmadığını, 'tabana indiğini' gösteriyor. İncelenen hemen her kentte sosyo-ekonomik statüye bağlı mekânsal ayrımlar yüksek ve nettir. Ela Ataç'ın ta-

nımıyla "Türkiye kentlerinin karakteristik ayrışma deseni", 'en üsttekiler' ile 'en alttakilerin' hiçbir mekânsal temasının olmaması, arada hep bir orta sınıf tamponunun bulunmasıyla tanımlıdır. Ancak bu, ülke çapında tek tip bir sınıfsal yapılanmayı ifade etmiyor. Farklı kentleşme deneyimlerinin farklı mekânsal-sınıfsal yapılanmaları 'kurduğunu' görüyoruz. Yine Türkiye'deki sınıf yapılarıyla ilgili bir katkı, Yıldırım Şentürk'ün "Istanbul'da şirketler dünyasının profesyonelleri" başlıklı çalışmasıdır. "Profesyoneller" olarak tanımlanan beyaz yakalı çalışanların konumu onlarla ilgili tartışmalarda nasıl kavramlaştırılmakta? Bu çalışanlar şirketlerle –ve şirketler onlarla– nasıl bir ilişki kuruyor, ne gibi stratejiler güdüyorlar? Vasıfsızlaşma ve güvencesizleşme süreçleri, bu emekçi profilinin kendine bakışını ve 'sınıf bilincini' nasıl etkiliyor? Şentürk, dolgun bir gözlem malzemesine dayanarak bu sorulara cevabını arıyor.

Sakat yerine özürlü/engelli kelimesinin geçirilmesini reddeden Sibel Yardımcı ve Dikmen Bezmez'in eleştirel tutumu, bu *political correctness*'in aslında iddia ve zan edildiği gibi sakatlıkla yüzleşmeye ve sakatların durumunu iyileştirmeye yaramadığı tespitine dayanıyor. Yazarlar, Türkiye örneğinde, son on yılda sakatlık siyasetinde gerçekleştirildiği ileri sürülen kırılmanın sakatların *muhtaç* konumunu esastan değiştirmediğini, hayırseverliğin belirleyici değer olmayı sürdürdüğünü, neticede sakatların tam/eşit vatandaşa dönüşemediğini göstermeye çalışıyorlar. "Bağımsızlaşma" beklentisinin yükseltilmesinin ve fiilen bir istihdam yükümlülüğünün varsayılmasının, sakatların özerklik kapasitelerini artırma vaadi yanında, onları yine kendi kısıtlarının sorumlusuna dönüştürme istidadı taşıdığını görüyoruz. İlgili sivil toplum kuruluşları da genellikle bu pratik ve ideolojik darlığın dışına çıkamıyor, yazarlara göre.

* * *

Bambaşka konulardan hareketle cinsiyet kimliklerinin toplumsal anlam evrenine eğilen üç makale, bu dosyanın 'gizil' bir küçük dosyasını oluşturuyorlar. Ozan Zeybek'in "'Bu bebeğin annesi nerede?': Cinsiyet, babalık ve armağan ilişkileri", Feryal Saygılıgil'in "Anneliğin Osmanlı romanında kurgulanışı" ve Melin Levent'in "21. yüzyıl Istanbul'unda bir kadınlık hali: Bir sembol olarak tango" başlıklı makalelerinden söz ediyoruz.

Sezai Ozan Zeybek'in makalesinin yöntemsel yaklaşımı başlıbaşına ilgiye değerdir. Zeybek 'yeni' antropolojiden artık aşina olduğumuz bir usulle, bir baba olarak kendi kızıyla yaşadığı deneyimin ferah anlatımlı bir aktarımıyla, cinsiyetçi-sınıfsal mekânsal ayrışmayı önümüze seriyor. Bu deneyim üzerinden, zaman temposu, vaktin nasıl bölüneceği, şehrin hangi bölgelerinin kimlerin kullanımına amade olduğu, angarya addedilen işlerin dağıtımı gibi mikro-iktidar konularının güçlü bir sorgulamasını yapıyor. Makalenin ikinci odağı, ev ve bakım emeğini görünmez/ucuz emek kavramı yerine "armağan ilişkisi" kavramıyla analiz etmeyi önermesi. Sezai Ozan Zeybek piyasa ve sosyal devlet sistem-modellerinin dışında kalan armağan sis-

tem-modelini hesaba katmamanın, emek teorilerinde bir eksiklik teşkil ettiğini ileri sürüyor. (*Toplum ve Bilim*'in 120. sayısında da Eylem Özkaya'nın makalesinin açlık grevlerini armağan ilişkisi kavramı ışığında anlamayı önerdiğini hatırlatalım.)

Teorik iddiası yanında babalık ve bakım emeğini konu eden bu makaleye mukabil, Feryal Salgılıgil'ın makalesi modernliğe geçiş sürecindeki edebî deneyimler üzerinden anneliğin kurgulanışını sorunsallaştırıyor. *Felâtun Bey ve Rakım Efendi*, *İntibah*, *Araba Sevdası*, *Şık*, *Mai ve Siyah*, *Sözde Kızlar* gibi *ilk* Osmanlı romanlarındaki kadın karakterler nasıl bir annelik imgesine aracılık etmişlerdi? Annelik etme pratiği, "anne terbiyesi" ve bu terbiyenin varsayılan eksikliği, romanlarda nasıl işleniyordu? Bu sorulara aranan cevaplardan elbette babalık imgesinin gölgesi de kalkmış değildir.

Melin Levent Yuna, tango deneyiminin tarihsel ve toplumsal dönüşümüyle beraber cinsiyet kimliklerinin dönüşümü üzerine düşünüyor. Tango, 19. yüzyıl Arjantin'inde kentleşme ve modernleşme deneyimi içinde yalnızlaşan alt sınıf erkeklerin, erkeklik kriziyle baş etme araçlarından biri olarak popülerleşmişti. İçinde bulunduğumuz yüzyılda ise tango, birincisi, 'sınıf atlayarak' global düzlemde üst ve üst orta sınıflara hitap eder hale gelmiştir. İkincisi, Melin Levent Yuna'nın günümüz İstanbul'unda yaşanan deneyimler örneğinde gösterdiği gibi, bu dans ve ritüelin icrası içinde toplumsal cinsiyet kodları dönüşüme uğramıştır. Dans erkek egemen biçimini korumakla beraber, maço havasından uzaklaşmakta, kadının 'mevkii', pozisyon değiştirme kapasitesi ve bireysel ifade alanı büyümektedir.

* * *

Cumhuriyet Halk Partisi'nin sosyal demokratlığa istidadı, 1960'lardan beri olduğu gibi şu dönemde yine üzerine konuşulan, çok defa da müstehzi bir biçimde konuşulan bir konudur. Yunus Emre, bu istidadın görece kuvvetli olduğu bir momenti ve onun önemli bir aktörünü dikkatimize getiriyor: Turan Güneş. Daha çok 1970'lerin ortasındaki Dışişleri Bakanlığıyla bilinen Güneş, CHP'nin 1960-80 döneminde yaşadığı dönüşümde etkili bir figürdü. Emre, Güneş'in hem muhafazakâr-cumhuriyetçi, devletçi geleneksel parti çizgisinden hem de Ecevit popülizminden farklılaşan, 'sahih' anlamda sosyal demokratik bir yönelimi temsil ettiğini ileri sürüyor.

Kimi genel teorik açılımları elbette olmakla beraber Türkiye konularına odaklanan bu sayıda, politik teorinin 'beynelmilel' gündemiyle meşgul iki makaleye yer verdik. Bunlardan birinde, Erol Kuyurtar, 1980'lerden beri politik ve akademik gündemde geniş yer kaplayan kültürel kimlik ve kültürel çoğulculuk meselesini tartışıyor. Kuyurtar, kültürel kimliklerin tanınma talebini karşılayan bir kamusal alanın inşasını, bir *bireysel esenlik* koşulu olarak görüyor ve açıklıyor. Ezelî tartışmanın ahret sorusundan da kaçmadan, kimlik gruplarının kolektif haklarının tanınması halinde, ortak yurttaşlığın aşınmasının nasıl önleneceği meselesiyle de meşgul oluyor. Literatür Eleştirisi bölümünde Ayça Kurtoğlu, bir *barış filozofu* olarak Johan Galtung'un düşünce dünyasını tanıtıyor. Barışın şiddetsizlik olarak düşünülmesi ve bir

barış etiği arayışıyla Galtung, zamanımızın kadri bilinmesi gereken bir düşünürüdür. Onun *yapısal şiddet* kavramı, sosyal teori tartışmaları için müspet manada bir provokasyon olmuştu.

Dileriz *Toplum ve Bilim*'in bu sayısındaki yazılar da böyle bir işe yarar.

TANIL BORA

DÜZELTME: *Toplum ve Bilim*'in önceki (125.) sayısında 12. sayfadaki 11 numaralı dipnotta geçen Açık Masa, sanatçı Mürüvvet Türkyılmaz'ın 2000 yılında başlattığı bir paylaşım platformudur. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. http://acmasa.blogspot.com/.

GELECEK SAYILARDA

70'ler

Türkiye'de geçmişle hesaplaşma ve geçmişi deşme çabalarının –kâh eleştirel bir cesaretle kâh yüzeysel- yoğunlaştığı sosyal teori alanında, 1970'li yıllar belki en 'karanlıkta' kalmış dönemdir. "12 Eylül öncesi" diye de kodlanan bu dönem, unutulması gereken bir 'karanlık çağ' imgesiyle bitiştiği için mi? 70'ler gerçekten Türkiye'nin yitik çağı mıydı? Yoksa, 1970'lerin yoğun politik kutuplaşma ortamında, bir toplumsal erginleşmenin tohumlarını bulamaz mıyız? 70'lerde Türkiye dünyanın neresindeydi? Uluslararası sosyal-teorinin "dünya"yla alışverişi nasıldı? Dünya nasıl algılanıyordu ve sosyal-teori bu algıya ne katkı sağlıyor, neyi sınırlandırıyordu? Teoriden yararlanma biçimine etki eden dinamikler nelerdi? Bu sayıda hedeflenen, değişik veçheleri ve özgül temalarıyla, 1970'ler Türkiye'sinin sosyal-teorik analizine dair ipuçları sunmaktır.

Askerler, köylüler ve paramiliter güçler: Türkiye'de köy koruculuğu sistemi*

*Evren Balta Paker** - İsmet Akça***

Özet: Bu makale köy koruculuğu sisteminin merkezî ve yerel devlet ve devlet dışı aktörler arasındaki güç ilişkileri, pratikler, stratejiler üzerinden nasıl işlediğini anlamaya çalışıyor. Bunu yaparken aynı zamanda hem devletin yerel kapasitesini hem de aynı kimlik grubunun içerisindeki ayrışan bağlılıkların nedenlerini tartışmayı amaçlıyor. Koruculuk sisteminin mekânsal ve zamansal işleyişindeki gerilimler ve dönüşümler bize öncelikle devletin kendi içinde homojenlik gösteren yekpare bir bütün değil, bilakis farklı aktörlerin toplumun farklı gruplarıyla girdikleri ilişkiler içerisinde kendi soyut varlığını her gün yeniden üreten bir pratikler bütünü olduğunu göstermektedir. Koruculuk sistemine dâhil olma biçimlerindeki farklılaşma ise etnik kimlik ve siyasal kimlik arasında doğrudan bir örtüşme olmadığını, aynı etnik kimlik grubu içerisinde farklı siyasal kimliklerin temelde yerel toplumsal yapı, güç ilişkileri ve çatışan taraflardan gelen baskı/ödül mekanizmalarının etkisiyle belirlendiğini göstermektedir.

Anahtar sözcükler: İç çatışma, etnik kimlik, paramiliter güçler, koruculuk, Kürtler, Türkiye

Merkezî devletin yerelde şiddet tekelini tesis etmekte yaşadığı sorunların bir sonucu olarak köy koruculuğu sistemi gündeme ilk kez 1924 yılında çıkarılan 442 sayılı Köy Kanunu'nun 74. maddesi ile geldi. Bu madde köy koruculuğunu, "çapulcular ve eşkıya türemiş ise köy halkını yağmadan korumak için köylünün eli

(*) Yıldız Teknik Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

(**) Yazarlar başta Mehdi Perinçek ve Kadir Aydın olmak üzere Türkiye İnsan Hakları Derneği'nin Diyarbakır şubesine bu çalışmadaki görüşmeleri ayarlamaktaki katkıları için teşekkür eder. Biriz Berksoy'a Diyarbakır'daki görüşmelere katılarak bu çalışmaya yaptığı önemli katkı için teşekkür ediyoruz. Susan L. Woodward ve Murat Paker'e bu metnin taslaklarını okudukları ve fikirlerini paylaştıkları için müteşekkiriz. İngilizce kaleme alınan metnin ilk taslağını Türkçeye çeviren Kıvanç Yiğit Mısırlı'ya teşekkür ederiz. Metnin yazımındaki editoryal desteği için Betül Baki'ye de teşekkür etmek isteriz.

silah tutanlarından" oluşan bir yerel güvenlik teşkilatı olarak tanımlamaktaydı.[1] Cumhuriyetin bu ilk yıllarında köy koruculuğu sisteminin bir güvenlik önlemi olarak önerilmesinin altında yatan temel neden yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin güvenlik teşkilatının henüz sadece merkezde örgütlenmiş olması ve taşraya yeterince nüfuz edememiş olmasıydı. Taşraya nüfuz edememiş bir merkezî devletin varlığı hem devletin kontrolü dışında olan eşkıyalık, çeteler gibi yapıları körüklüyor hem de aynı nedenden devletin aktif olarak bu yapılarla mücadele edebilmesine engel oluyordu. Bu durumda çözüm, yerel halkı silahlandırarak onların devlet gözetimi altında kendi savunmalarını yapmalarına olanak sağlamaktı. Köy koruculuğu sistemi 1930'lu yılların sonuna kadar kullanıldı. Bu dönemde Jandarma teşkilatının yaygınlaşmasıyla birlikte, kanun yürürlükten kaldırılmasa da uygulamada köy koruculuğu sistemi fiilen yürürlükten kalktı.[2]

Köy koruculuğu sistemi gündeme yeniden PKK'nın devlet güçlerine yönelik saldırılarının arttığı 80'li yılların ortasında geldi. Sistem tıpkı Cumhuriyetin ilk dönemlerinde olduğu gibi kırsal bölgelerde dağınık biçimde yerleşmiş, güvenlik güçlerinin rutin gözetiminde olmayan köylerin kendi kendilerini korumaları prensibine dayanıyordu. 26 Mart 1985 tarih ve 3175 sayılı yasa ile "geçici köy koruculuğu" kabul edildi. Bu kanuna dayanarak 27 Haziran 1985 tarihinde köy koruculuğu uygulamaya geçirildi. Koruculuk sistemi öncelikli olarak 22 ilde yürürlüğe girdi. 90'lı yıllarda yaklaşık 80.000'e ulaşan korucu sayısı, 7 Nisan 2006 yılı itibarıyla yaklaşık 57.000'e düştü (Kurban, 2010: 255). Bugün bu rakam, gönüllü köy korucuları ile birlikte 70.000 civarındadır.

Devlet elitlerini Türkiye'nin güneydoğusu ve doğusunda sıradan köylüleri silahlandırmak suretiyle bir milis kuvveti oluşturmaya iten sebepler nelerdi? Siyasetçilerin, askerlerin ve devlet bürokrasisinin koruculuğa dair görüşleri yekpare olmadığı gibi, çatışma boyunca da değişim göstermiştir. Öte yandan köy koruculuğu sisteminin uygulanması toprak mülkiyeti ve toplumsal hiyerarşi biçimleri gibi yerel niteliklerle bağlantılı olarak da dönüşüme uğramıştır.

Devleti koruculuk sistemini kullanmaya iten sebepleri ve bu karmaşık ve çelişkili süreci anlayabilmek devlete dair uygun bir teorik yaklaşımı da gerekli kılmaktadır. Kürt sorununa dair yakın zamana dek ortaya konan çalışmalar daha ziyade jeopolitik değerlendirmeler, ulusal düzeyde aidiyetler, kurumlar ya da söylemler gibi makro düzeyde dinamiklere yoğunlaşmaktadır. Bu araştırmalar devleti genellikle homojen, özerk, kapsayıcı ve baskıcı bir uluslaşma projesi inşa eden kadir-i mutlak bir güç olarak tarif etme eğilimindedirler (Aslan, 2011:

1 442 sayılı Köy Kanunu'nun 74. maddesi köy koruculuğunu tam olarak şöyle tanımlamaktadır: "Köy muhtarı ve ihtiyar meclisi mahsul zamanlarında çapulcular ve eşkıya türemiş ise yağmadan köy halkını korumak için köylünün eli silah tutanlarından lüzumu kadarını gönüllü korucu ayırarak bunların isimlerini bir kağıda yazıp kaymakama götürür. Kaymakamın müsaadesi olursa bu gönüllü korucular asıl korucularla beraber yağmacılara ve eşkıyaya karşı köy ve köylüyü korurlar."

2 Klein bu sistemin kökenlerini Osmanlı İmparatorluğu tarafından Kürt bölgelerinde kurulan Hamidiye Alayları'na kadar götürmektedir. Buna dair bir tartışma için bkz. Klein, 2010; 2011.

76). Türkiye'de "muhalif ama hegemonik" (Yalman, 2004: 46) devlet analizlerine de bakıldığında Osmanlı-Türkiye tarihinde bir süreklilik unsuru olarak her yerde hazır ve nazır kadir-i mutlak, toplumsal aktörlerden ve onlar arasındaki güç ilişkilerinden etkilenmeyen özerk, bütünlüklü, monolitik bir devletin var olduğu ileri sürülmektedir.[3] Oysa Kürt sorununun bütünlüklü bir analizi, öncelikle devleti merkezden çıkarıp yerele taşımalıdır. Nitekim devletin merkezî kapasitesi ve kararları ile yerel kapasitesi ve pratikleri her zaman paralellik göstermeyebilir.

Bu tarz bir analiz aynı zamanda devletin çok parçalılığının farkında olmalıdır. Hem Weberyan hem Marksist hem de Foucaultcu kuramsal sorunsal içinden çalışan birçok devlet kuramcısının, teorik ciddi farklılıklarına rağmen, ortaklaştıkları bir nokta, devletin monolitik, kadir-i mutlak ve toplumsal güç ilişkilerinden azade bütünlüklü bir aktör olmaktan ziyade devlet içi ve devlet dışı aktörler arasındaki güç ilişkilerinin biçimlendirdiği bir pratikler, kurumlar ve imgeler bütünü olduğu ve bu güç ilişkilerinin üzerinde yürütüldüğü bir alan olduğudur. Yani, devlet kendi içinde homojenlik gösteren yekpare bir bütün değil, bilakis farklı aktörlerin toplumun farklı gruplarıyla girdikleri ilişkiler içerisinde kendi soyut varlığını her gün yeniden üreten bir pratikler bütünüdür (Mann, 1993; Migdal, 1988, 1997, 2001; Jessop, 1990, 2007; Mitchell, 1998; Scott, 1998).

Son dönemde, tam da bu çerçevede, Kürt sorunu giderek artan oranda, devletin yerel kırılganlığını ve devlet aygıtının ve aktörlerinin yerelle karşılıklı ilişkiler içerisinde nasıl biçimlendiğini gösteren çalışmalarla ele alınmıştır. Bu çalışmalar, özellikle erken 20. yüzyılda, Kürt bölgelerine nüfuz etmeye çalışan merkezî devlet aygıtının yerel güç ilişkileri ile karşılaşması sonucu nasıl dönüşüme uğradığını ve nüfuz etme çabasının göreli bir "başarısızlıkla" sonuçlandığını tespit etmektedirler. Örneğin Janet Klein (2011) 20. yüzyıl başlarında Osmanlı İmparatorluğu'nun, doğu bölgelerinde yükselen tehditlerle baş etmek üzere örgütlediği Kürt aşiretlerinin, devletin daha sonra baş etmek isteyeceği özerk gruplar haline geldiğini belirtir. Aslan (2011), erken Cumhuriyet döneminde, merkezî devletin Kürt bölgelerine gönderilen memurlarının dışsal pozisyonlarını terk ederek, dönüştürmeye çalıştıkları toplumun bir parçası haline geldiğini ifade eder. Benzer bir biçimde, Belge (2011) yine erken Cumhuriyet döneminde yerel ağların devletin bürokratik otoritesinin tesisinin önüne set çektiğini ve aktif bir direnişin ana mekânını oluşturduklarını ileri sürer. "Devlet içinde toplum" perspektifi olarak anabileceğimiz bu kuramsal çalışmaların tamamı devleti yekpare bir bütün olarak değil, kırılgan ve toplumsal ilişkiler içerisinde her gün yeniden üretilen bir pratikler bütünü olarak ele almaktadır.

Kürt sorununa dair bütünlüklü bir analizin gerektirdiği bir diğer önemli unsur ise grupları (özellikle de etnik grupları) yekpare gruplar olarak ele alan on-

---

3 Bu literatürün eleştirel değerlendirmesi için bkz. Yalman (1997; 2004), Dinler (2003), Akça (2006, 2010).

tolojik bakış açısından sıyrılmanın gerekliliğidir. İç çatışma yazınına egemen olan yaklaşım, kimlik çatışmaları olarak tanımlanan etnik çatışmalarda halkın büyük bir bölümünün çatışma öncesi kimliklerine bağlı kalarak taraf olduğudur. Yani "tarafgirlik" çatışmayı belirleyen ana eksen üzerinden (etnik farklılık) tanımlanır ve çatışmayı önceleyen kimlikler devlete ya da muhaliflere olan desteğin öngörülebileceği temel ölçüt haline gelir (bkz. Horowitz, 1985, 2001; Sambanis, 2000, 2001; Kaufman, 1996).

Oysa etnik kimlik, çatışmayı önceleyen, homojen, bir kere inşa edilip öylece kalan sabit bir sosyal kategori değildir. Çatışmanın dinamikleri, yerel grupların devletle kurdukları ilişki, farklı aktörlerin kullandıkları stratejik araçlar yoluyla etnik kimlik, süreç içinde yeniden biçimlenir ve dönüşüme uğrar (Beissinger, 2002; Brubaker ve Laitin, 1998; Ellis, 1999; Fearon ve Laitin, 2003; Snyder ve Walter, 1999; Kalyvas, 2003, 2006, 2008; Varshney, 2002). Çatışma, varsayılan etnik kimlikleri katılaştırıp, güçlendirebileceği gibi, yeni kimliklerin ve yeni tipte aidiyetlerin ortaya çıkmasına da yol açabilir (Kalyvas, 2008). Tam da bu durum, etnik kimliği yerel güç ilişkileri içerisinde analiz etmeyi zorunlu kılar. Bu tarz bir analiz, etnik kimliğin soyut kurgusal bir kimlik olmaktan ziyade siyasal, sosyal, ekonomik pratiklerle şekillenen somut bir deneyim olduğunu da gösterecektir. Ancak birbiriyle rekabet içinde olan siyasi söylemler, farklılaşan ilişkiler ve belirgin yerel düşmanlıklar analize dâhil edildiğinde aynı (etnik) kimliğe sahip olduğu düşünülen yerel grupların içerisinde neden bazı grupların korucu olduğu ve bazılarının ise olmadığı anlaşılabilecektir.

Bu genel çerçeve içinde bu makale köy koruculuğu sisteminin merkezî ve yerel devlet ve devlet dışı aktörler arasındaki güç ilişkileri, pratikler, stratejiler üzerinden nasıl işlediğini anlamaya çalışıyor. Bunu yaparken aynı zamanda hem devletin yerel kapasitesini hem de aynı kimlik grubunun içerisinde ayrışan bağlılıkların nedenlerini tartışmayı amaçlıyor. Bu makaleye veri sağlayan araştırma için mağdurlar, köy koruculari, yerel seçkinler, sivil toplum kuruluşlarının ve insan hakları örgütlerinin yerel temsilcileri ve devlet görevlileriyle yarı yapılandırılmış toplam 45 adet görüşme gerçekleştirdik. Bunun yanı sıra konuyla ilgili resmî tartışmaları (meclis tutanakları, hükümet kararnameleri, yasalar vb.), istatistikleri, bölgede görev yapmış askerlerin anılarını, konuya ilişkili haber arşivlerini taradık. Çalışma cevapladığından daha fazla soru sorduğu için burada geliştirilen çerçeve, köy koruculuğu hakkında daha geniş bir tartışmaya davet niteliği taşıyor.[4]

4 Hiç kuşkusuz paramiliter güçler üzerine bir çalışma birçok metodolojik güçlüğü de beraberinde getirmektedir. Siyasal arka plan, baskıcı tarih ve Türkiye'nin güneydoğusundaki şiddet hakkında açıkça konuşmanın beraberinde gelen riskler yüzünden köy korucularına ve koruculuk sisteminin mağdurlarına ulaşmak oldukça zordu. Güvenlik güçlerinin baskısına maruz kalma, saldırıların devamı gibi korkular ve güveni sağlayabilmek, mağdurlara ulaşmak açısından karşılaştığımız engelleyici unsurlardandı. Güvenilen aracılar kullanılmasına rağmen köy korucularına ulaşmak mağdurlara ulaşmaktan daha da zordu. Konuştukları takdirde güvenlik güçleri tarafından cezalandırılacaklarından korkan korucular, aynı zamanda "ihbarcı" ya da "ispiyoncu"

Merkezde siyaset: Bir devlet stratejisi olarak köy koruculuğu

PKK ile devlet arasındaki ilk çarpışmalar, PKK'nın Kuzey Irak'taki üslerini ve Türkiye'nin güneyindeki varlığını güçlendirmeye karar verdiği 1984'te gerçekleşti. Bu saldırılara karşı köy korucularını kullanma fikrinin üç ana kaynaktan beslendiği söylenebilir. Öncelikle bu ilk dönemde devletin PKK'ya yönelik tehdit algısı bir topyekûn savaş boyutunda değildi. Devlet elitleri tehdidi yerel olarak görüyor, bu ilk saldırıları "bir avuç eşkıyanın" eylemi olarak değerlendiriyordu. Koruculuk sistemi bu yerel tehdide karşı ordunun yapısını radikal bir biçimde dönüştürmeden, yerelleşme olanağını tanımaktaydı. Nitekim Türk Silahlı Kuvvetleri (TSK) konvansiyonel savaşa göre yapılandırıldığından küçük çaplı gerilla hareketliliğiyle mücadele edebilme kapasitesi düşüktü. Jandarma güçleri kamu düzeni ve güvenliğinin sürdürülmesi adına sınır kaçakçılığı gibi etkinliklere karşı polislik faaliyetlerinde bulunmak üzere örgütlendiğinden bu tarz çatışmaları bastırmaya uygun birimlere sahip değildi. Birlikler hem bölgenin coğrafi yapısını bilmediklerinden hem de gereken donanıma sahip olmadıklarından sadece gündüzleri harekât düzenleyebiliyor; geceleri kışla ya da karakollara dönmek zorunda kalıyorlardı.

İkinci olarak, merkezî devletin yerel coğrafyaya dair ciddi bir bilgi açığı problemi vardı. Bunu, koşulları çok da dostane olmayan bir coğrafyada eşkıyaya karşı yürütülen bir mücadele olarak görmekteydiler. Bu mücadelede yerel bilgi akışı son derece önemliydi ve ancak yerel aktörler ile işbirliği halinde bu bilgi akışı sağlanabilirdi. Koruculuk tam da bu bilgi akışını sağlayacak bir mekanizma olarak görülmekteydi. İlk iki unsur merkezî devletin yerele nüfuz etme kapasitesizliğiyle ilgiliydi. Merkezî devletin yerel coğrafyalara ve nüfuslara nüfuz edebilmesinin, buraları kontrol ve gözetim altında tutabilmesinin koşulu olan gerekli bilgiye ve uygun (askerî-idari) kurumsal örgütlenmeye (Giddens, 1985; Migdal, 2001) sahip olmayan devlet açısından koruculuk bu açıkları kapatmak üzere işlevsel bulunmuştu.

Üçüncü olarak, koruculuk sistemi temelde yerel bir "işbirliği" sistemi olarak yerel bir isyanla karşı karşıya kalan merkezî devletin temel sorunlarından biri olan "tanımlama" ya da "kimlikleme" sorununu çözmekteydi.[5] Devlet elitlerinin karşısında askerî üniformalı, kolayca tespit edilebilecek tanımlanmış bir düşman olmadığı durumlarda kimlikleme sorununun çözülmesinde işbirliği önemli bir işlev görmekteydi. Siyasi elitler böylelikle hem kendilerine göre sadık olmayan grupları sadık olan gruplardan ayırabilecek hem de yerel güvenliğin ve kontrolün sağlanması için bölgeden gelecek bilgi akışını garanti altına alacaklardı.

---

konumuna düşmekten kaçınıyorlardı. Ulaşmaya çalıştığımız korucuların pek çoğu devlet memuru olduklarını ve jandarma komutanının izni olmadan görüşemeyeceklerini belirttiler. Hâlihazırda Türkiye'de koruculuk sistemi üzerine kapsamlı bir araştırma bulunmamaktadır. Bu makale bu araştırma alanının açılmasına bir davet niteliğindedir.

5 Kimlikleme sorunu için bkz. Kalyvas, 2008.

Bu üç temel kaygının, dönemin ANAP hükûmetini Köy Koruculuğu sistemini PKK ile mücadelede devreye sokmaya sevk ettiği iddia edilebilir. Köy Kanunu'nun 74. maddesinde önerilen değişiklik (3175/1) ile köy korucularının kamu çalışanı olarak istihdam edilebilmesine olanak tanındı. Doğabilecek koordinasyon sorunlarından ve muhtarların örgütle işbirliğinden korkarak, köy korucusu atamaları merkezî düzeye çekildi. 1985'teki kanun değişikliği köy korucularının görev tanımını ve atanma sürecini şöyle açıklamaktaydı:

> Bakanlar Kurulu'nca tespit edilecek illerde; olağanüstü hal ilanını gerektiren sebeplere ve şiddet hareketlerine ait ciddi belirtilerin köyde veya çevrede ortaya çıkması veya her ne sebeple olursa olsun köylünün canına ve malına tecavüz hareketlerinin artması hallerinde, valinin teklifi ve İçişleri Bakanı'nın onayı ile yeteri kadar geçici köy korucusu görevlendirilmesi kararlaştırılabilir. Bu şekilde görevlendirilecek geçici köy korucusu sayısı 40.000 kişiyi geçemez. Bakanlar Kurulu bu sayıyı yüzde elliye kadar artırmaya yetkilidir. Görevlendirmeyi gerektiren hallerin ortadan kalkması durumunda veya idarî zaruret hallerinde görevlendirmeye ilişkin aynı usûl uygulanmak suretiyle geçici köy korucusu olarak yapılan görevlendirmelere son verilebilir.

Bu yasa değişikliği önerisi hükûmete, valinin teklifi ve İçişleri Bakanlığı'nın onayı ile köy korucusu atama hakkı tanımış oluyordu. Üstelik yasada olağanüstü hal ilanını gerektiren sebeplerin ne olduğu belirtilmemiş, şiddet hareketlerine dair ciddi belirtilerin neler olabileceği tanımlanmamış durumdaydı. Bu durum korucu alımının hiçbir yasal ölçüte dayanmamasını beraberinde getirirken, korucu alımını da tamamen idarenin takdirine bırakıyor ve bu konuda yasama organına onay ve denetim yetkisi tanımıyordu (Kurban, 2010: 253).[6] Bu kanunun 1924 yılında çıkarılan kanunda yaptığı bir diğer önemli değişiklik ise korucuların yaptıkları hizmet karşılığı düzenli olarak maaş almalarına olanak sağlamasıydı.

Yasa değişikliği parlamentoda 12 ve 26 Mart 1985 tarihlerindeki iki oturumda tartışıldı.[7] Muhalefetin yasaya dair eleştirileri köy korucularının vasıfları (yaş, eğitim, alım yeri), yasal statüleri, sorumlulukları, yetkilerinin sınırı, diğer kamu yetkilileriyle ilişkileri, harcamaların Plan ve Bütçe Komisyonu tarafından denetlenmesinin gerekliliği ve köy koruculuğuna dair düzenlemelerin yetersizliği gibi sistemin biçimsel ve usule ilişkin yanları üzerine yoğunlaşmaktaydı. Kurumun yeni olması sebebiyle tüm ayrıntılarıyla incelenmesi ve sıkı biçimde denetlenmesinde ısrar eden eleştirilere karşı dönemin iktidar partisi ANAP, koruculuğun hâlihazırda var olan bir yasal düzenlemenin yeniden hayata geçirilmesinden ibaret olduğunu, bu haliyle yeni bir kurum veya statüye işaret etme-

---

6 Hizmete alınan korucuların görev ve sorumlulukları ise yönetmelikle düzenlenmiştir. Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Kurban, 2010.

7 Bkz. T.B.M.M. B: 71, 12.3.1985, O: 1; T.B.M.M. B: 77, 26.3.1985, O: 1. T.B.M.M. Tutanak Dergisi, Cilt 14, 1985, T.B.M.M. Basımevi, Ankara.

diğini savunmaktaydı. Tartışmalarda, devletin hâlihazırdaki polis ya da jandarma güçlerini yeniden düzenlemek yerine neden köy koruculuğuna yöneldiği sorularına dönemin İçişleri Bakanı Yıldırım Akbulut güvenlik güçlerinin kurumsal yetersizliğini hem kısmen kabul eden hem de reddeden bir cevap veriyordu:

> Hepinizin malumu olduğu üzere, Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde eşkıya savunmasız, bir an için savunmasız olan vatandaşlarımıza karşı acımasızca davranmakta ve onları insanlığa yakışmayacak bir şekilde katletmektedir. Bölgenin özellikleri de dikkate alınacak olursa, anında emniyet kuvvetlerimizin o bölgelere, o mahallelere yetişmesi mümkün olmamaktadır. Böyle olunca da buradaki insanımızı koruyup gözetmek amacıyla bize göre, zaten kanunlarımızda mevcut olan müesseseyi, biraz daha etkin hale getirmek maksadına matuf olmak üzere, bu tasarıyı yüce huzurunuza getirdik. Güvenlik güçlerimiz yetersiz mi? Hayır, yeterliler. Ama olayları anında engelleyemezler. Bu önlemi bu yüzden almak istiyoruz.[8]

Bu alıntı Migdal'ın (2001: 15-20) devleti imge ve pratikler tarafından şekillenen bir güç alanı olarak tarif ettiği yaklaşımını akla getirmekte doğrudan. Migdal'a göre, toplumdaki farklı formel ve/ya enformel örgütlenmelerden birisi olmakla birlikte modern dönemde diğerleri üzerinde çok daha fazla hâkimiyet tesis edebilmiş olan devlet bir yandan kendisinin "bir toprak üzerinde her türlü kural koymayı kontrolü altında tutan hâkim, bütünlüklü ve özerk", başka bir deyişle "toplumun hâkim ve tek merkezi" olduğu imgesini inşa etmeye çabalar. Bu devletin imgesidir. Diğer yandan da devlet farklı kurumlarının, aktörlerinin birbiriyle bazen uyumlu bazen çelişkili pratiklerinin bütünüdür. Devlet pratikleri ile imgesi arasındaki ilişki de birbirini güçlendirici veya birbiriyle çelişkili olabilir. Son olarak da bu imge ve pratikler devlet içi ve dışı aktörler arasındaki güç ilişkileri sürecinde şekillenirler.

Yukarıda dönemin İçişleri Bakanı'ndan yapılan alıntı, aslında, tam da Migdal'ın işaret ettiği minvalde, iç içe geçmiş iki farklı ve çelişkili mantığı örmektedir. Bir yandan birlik ve bütünlüğünü tehdit eden güçlere karşı her zaman ve her yerde kadir-i mutlak bir güç olarak devlet algısı muhafaza edilmeye çalışılırken, diğer yandan ülkesinin kimi bölgelerine ve buralardaki nüfusa ulaşmakta, onları kontrol etmekte gerçek ve yerel güçlükler çeken bir devlet pratiği ortaya çıkmaktaydı. Bu iki çelişkili durumun biraradalığı köy koruculuğunun tartışıldığı hemen her dönemde merkezî devlet siyasetinin köy koruculuğu sistemi ile kurduğu gerilimli ilişkiyi özetlemektedir.

Bütün bu tartışmalar sonrasında geçici köy koruculuğu sistemi 26 Mart 1985 tarihinde 442 sayılı Köy Kanunu'nun 74'üncü maddesinde 3175 sayılı kanun ile değişiklik yapılarak yürürlüğe sokuldu. Devletten düzenli olarak maaş alan geçici köy korucularının yanı sıra bölgede Köy Kanunu'na dayanarak göreve alınan gönüllü köy korucuları da görevlendirilmeye başlandı. Bu gönüllü korucu-

8 TBMM B: 71, 12.3.1985 O:1, TBMM Tutanak Dergisi, Cilt 14, 1985, s. 25, 27.

lar da tıpkı geçici köy korucuları gibi devlet tarafından silahlandırılmış ve PKK ile mücadelede görevlendirilmiştir. Ancak, Bakanlar Kurulu kararıyla göreve alınan geçici köy korucularının aksine, gönüllü korucular mülki amirlerin kararı ile işe alınmaktaydılar. Gönüllü köy koruculuğu sistemi bu haliyle geçici köy koruculuğu sisteminde olduğu gibi yasama organı denetimden muaftı. Ama ondan farklı olarak merkezî devletin denetiminden de muaftı. Bir kişinin gönüllü köy korucusu olabilmesi için kaymakamlığa müracaat etmesi, güvenliğinden endişe duyduğunu belirtmesi ve sicilinin temiz olması şartları aranmaktaydı. Bu durumda kaymakam jandarmanın da onayını alarak o kişiyi gönüllü köy korucusu olarak atayabilmekteydi (Kurban, 2010: 254).[9]

Yerinde siyaset: Köy korucusu alımları ve komutası

Yasada köy korucularının Bakanlar Kurulu'nca tespit edilecek illerde, şiddet hareketlerine ait ciddi belirtilerin ortaya çıkması üzerine valinin teklifi ve İçişleri Bakanı'nın onayı ile görevlendirildiğini ifade etmiştik. Peki bu ifade yasanın uygulanması süreçlerinde ne anlama geliyordu? Bir diğer deyişle, merkezde oturan ve büyük ihtimalle bölge ile ilişkisi çok sınırlı olan vali ya da İçişleri Bakanı yerelde hangi kişi ve grupların silahlandırılacağına dair kararı nasıl ve hangi kriterler üzerinden verebilirdi? Yasa yine korucu alımları için sicilin temiz olmasını şart koşmaktaydı. Peki ama devletle etkileşimi minimum düzeyde olmuş herhangi bir köylü söz konusu olduğunda sicilin temiz olması ifadesi ne anlama gelmekteydi?

Devlet elitleri için bu ilk dönemde korucu alımlarında yaşanan en büyük sorun "gerçekten sadık" grupları ayırt etmekte yaşanan zorluktu. Tam da bu nedenle, bu ilk dönemde korucu alımları devlete sadık olduğu düşünülen aşiret gruplarının liderleri ile merkezî hükümet yetkilileri arasında yapılan pazarlıklar üzerinden yürütüldü. 90'ların başına dek, PKK'nın eylemleri ve silahlı saldırıları Hakkâri ve Şırnak'ta yoğunlaşmıştı. Bu yüzden, seçilen ilk korucular, PKK'nın ilk olarak askerî hareketlilik gösterdiği Irak-Türkiye sınırının kuzey bölgelerindeki (özellikle Hakkâri ve Şırnak'taki) aşiretlere mensuptu (van Bruinessen, 2003). Sınır bölgelerinde hâkim toprak rejiminin büyük toprak mülkiyeti oluşu ve buralarda köylülerin ağanın otoritesine daha bağlı olması sebebiyle bölge, devlet ile yerel güçler arasında pazarlığı olası kılan toplumsal koşullara sahipti.

---

9 Köy korucularına dair yönetmeliklerin bir kısmı gizlidir. Bu durum 2005 yılında Cumhuriyet Halk Partisi milletvekili Mesut Değer'in Adalet Bakanlığı'na "yönelttiği yazılı soru önergesi sonrasında ortaya çıkmıştır. Yazılı soru önergesini Adalet Bakanı Cemil Çiçek, "terörü önlemeye yönelik olarak istihdam edilecek personelin atanmasını, görev alanlarının belirlenmesini, görevlerini, sorumluluklarını, eğitimlerini ve işten çıkarılmalarını düzenleyen Geçici Köy Korucuları Yönetmeliği'nin Resmi Gazete'de yayımlanmasının birtakım mahsurları da beraberinde getireceği" gerekçesiyle Resmi Gazete'de yayımlanmadığı şeklinde cevaplamıştır (Beşe, 2006: 139).

Bu koşullar altında müzakereler, ağaların devlet adına korucu aşiret olmayı kabul etmesi karşılığında mükâfatlandırılması biçiminde gelişti.[10] Bu mükâfatların en değerlisi, ağalara aşiretin iç ilişkilerinde geniş özerklik ve savaş öncesinden beri bölgedeki temel ekonomik etkinlik ve gelir kaynağı olan sınır ötesi kaçakçılıkta bağımsızlık tanınması biçimini aldı.[11] Birçok örnekte de aşiretin çatışma öncesinde cinayet, tecavüz gibi suçlar işlemiş üyelerine fiilî dokunulmazlık tanındı.[12] Üstelik köy korucularının maaşlarının toplu olarak aşiret liderlerine verilmesi aşiret liderlerine olan bağımlılığı pekiştiriyordu (Kirişçi ve Winrow, 1997: 154-5). Böylelikle aşiret liderleri hem ekonomik anlamda bir kazanç elde ediyorlar, hem de aşiret içindeki otoritelerini pekiştirerek söz konusu otoritelerinin temel dayanağı olan aşiret ilişkilerinin sürekliliğini sağlıyorlardı. Bir diğer ayrıcalık ise merkezî politikaların belirlenmesinde aşiretlere söz hakkı tanınması ve devletin yerel uygulamalarında son sözün aşiretlere bırakılmasıydı. Hamit Bozarslan'a göre bu durum, Kürtler içinde bir "ayrıcalıklı lordlar" kategorisi yaratmış oluyordu (2000: 24-5). Bu durum aynı zamanda, Türkiye'de devletin en azından ele aldığımız dönem ve coğrafya çerçevesinde hiç de özerk ve kadir-i mutlak olmadığını, tam tersine yönetebilmek için ancak çeşitli yerel sosyal gruplarla müzakere ve pazarlıklara girmek durumunda olduğunu gösteriyor. Bu müzakere ve pazarlık süreci devletin bölgeye nüfuzu kadar yerel sosyal grupların da devlete nüfuzu anlamına gelmektedir. Yani devletin topluma dışsallığının değil tam tersine devletin toplum içiliğinin göstergesidir (Migdal, 2001; Jessop, 2007).

Bu ilk dönemde, devlet seçkinleri için aşiretlerle pazarlık korucu alımının tek olmasa da en tercih edilir yöntemiydi. Baskı ve ekonomik zorlama ise aşiretleri korucu aşireti yapmanın diğer yöntemleriydi. Korucu aşiretlerin silahlarını bırakması ya da PKK'lı militanları desteklemesi ise her zaman mevcut bir olasılıktı. Örneğin 1989'da, Van ve Hakkâri illerinden kimi korucu aşiretleri, PKK bölgede devlete göre güç kazanmaya başladığında silah bırakmaya karar verdi. Yerel askerî yetkililer aşiret liderlerini ikna etmek için toplantılar düzenlediler ve koruculuğu bırakmanın devlet açısından PKK ile işbirliği yaptıkları anlamına geleceğini belirterek onları sistemden ayrılmamaya zorladılar (Aytar, 1992: 182-184). Burada, aşiret liderleri köylüler üzerinde topyekün bir kontrole sahip olmadığın-

10 Kavram yazarlara ait değil. Köy korucusu olarak hizmet vermeyi tercih eden aşiretler bölgede, "korucu aşiretler" olarak tanınıyor.

11 Aşiret liderleriyle pazarlık masasına oturduğunu iddia eden Doğru Yol Partisi'nde görev yapmış olan üst düzey bir yöneticiyle yapılan görüşme. Bruinessen (2003) ilk birliklerin çoğunun sınır ötesine geçiş konusunda herkesten daha tecrübeli, kaçakçılıkla uğraştığı bilinen aşiretlerden oluşturulduğunu iddia ediyor. Bu aşiretler askerî hizmetleri karşılığında kaçakçılığa fiilî dokunulmazlık altında devam edebilecekti.

12 Korucu olmadan işledikleri suçlar sebebiyle yargılanan Hakkârili bir korucu aşiretinin iki üyesini temsil eden Diyarbakırlı bir avukatla yapılan görüşme. Cinayet suçundan devletin "arananlar" listesinde bulunan bu "korucular" devletin bordrolu çalışanı olmalarına rağmen 16 yıl boyunca bulunamadı.

dan[13] aşiretlerin koruculuğu kabul ettiği durumlarda bile birçok ailenin köy koruculuğunu reddettiği belirtilmelidir. Fakat bu durumlarda Jirki aşireti örneğinde olduğu gibi köy koruculuğunu reddeden birçok aile göç etmek zorunda bırakılmıştır.[14]

Sistemin başlangıçta, güvenlik güçlerinin rutin gözetiminde olmayan köylerin kendi kendilerini korumaları prensibine dayandığını ifade etmiştik. Bununla birlikte, bölgede konuşlanan güvenlik güçleri kısa zamanda köy korucularının silahlı mücadelede daha aktif ve etkin biçimde kullanılabileceğini fark etti. Korucuların operasyonel görev tanımlarındaki bu değişiklik, kendini, ilk başta, merkezî bir planın parçası olmaktan ziyade sahadaki subayların inisiyatifleri doğrultusunda gösterdi. Kısa zamanda köy korucularının PKK'ya karşı düzenlenen askerî harekâtlara katılmaları beklenir oldu. PKK'nın sınır boyunca kullandığı patikaları bildiklerinden değerli bir kaynaktılar ve Kuzey Irak'a düzenlenen sınır ötesi harekâtlar da dâhil olmak üzere askerlere iz sürücülük yapmaya başladılar. Kısaca ifade etmek gerekirse, 1985-1990 arası bu ilk dönemde bile koruculuk sistemi yasada öngörülenin çok ötesinde genişlemiş ve yine öngörülenin çok ötesinde toplumsal dönüşümlere yol açmıştı. Ama yine de koruculuk sisteminin asıl olarak kullanılmaya başlandığı dönem 90'lı yıllar olacaktı.

Kurumsal kapasitenin yenilenmesi

90'lı yıllara gelindiğinde PKK ile mücadelenin ilk dönemlerinde Türk Silahlı Kuvvetleri'ne (TSK) hâkim olan kendine güven ve düşmanı "bir avuç eşkıya" olarak küçümseme durumu radikal bir biçimde değişmekteydi. General Necati Özgen durumu şöyle açıklamıştı: "1991'de bölgeye atandığımda, tam bir kaosla karşılaştım. Devlet yoktu. Ofisinden ayrılamayan atanmış bir vali vardı, o kadar" (Cemal, 2003: 163). Tümgeneral Pamukoğlu, anılarında Haziran 1993'te Hakkâri Dağ ve Komando Tugayı'na atandığında ordu komutanlarının kendilerine sordukları bir soruyu hatırlamaktadır: "'bize bu bölgede ne kaldı', herkes biliyordu ki cevap 'koca bir hiç'ti'" (Pamukoğlu, 2003: 18).

Stratejik tehdit algısındaki bu değişimin ilk yansıması, ordunun yapısı ve mücadele stratejileri üzerine oldu. Öncelikli tehdit algılamasındaki değişikliğe uygun olarak Malatya'da üslenmiş olan İkinci Ordu Komutanlığı güçlendirilmeye başlandı (Özdağ, 2007: 117-138).[15] Bir diğer önemli değişiklik ise soğuk savaş dönemine göre örgütlenmiş ordunun temel çarpışma stratejisi olan

13 Aşiret örgütlenmesi için bkz. van Bruinessen (1992; 2003) ve Yalçın-Heckman (1990; 2002).

14 İlk korucu aşireti Jikrilerin lideri Tahir Adıyaman, askerî ve sivil kanattan yerel yetkililerle yapılan pazarlıklar sonucunda, bazı aşiret üyelerinin dokunulmazlığı karşılığında köy koruculuğunu kabul etmiştir. Sürecin ayrıntıları için bkz. Aytar, 1992: 178-180, 354-356.

15 Ayrıca İstanbul'da üslenmiş olan Birinci Ordu Komutanlığı ile İzmir'de üslenmiş olan Ege Ordu Komutanlığı da gerektiğinde bölgeye birlikler gönderebilmeye hazırlıklı hale getirildi.

"topyekûn savaş" yapılanmasının terk edilerek ordunun "düşük yoğunluklu savaş" stratejisine göre yeniden örgütlenmesi oldu. Bu örgütlenmenin pek çok ayağından bahsedilebilir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra işgal edilmesi muhtemel yerlerin arkasında sivil halkı örgütlemek için kurulmuş olan Özel Harp Dairesi (ÖHD) lağvedildi ve yerine Özel Kuvvetler Komutanlığı (ÖKK) kuruldu. Düşük yoğunluklu savaş konseptine uygun olarak ordunun süratle karşılık verebilmesi ve hareket yeteneği kazanması amacıyla tümene dayalı ordu yapısı değiştirilerek, kolordu-tugay-tabur yapısına geçildi. Uzman çavuş programı ile terörizme karşı savaşmada fiilî tecrübeye sahip güvenlik gücü personelinin oranı yükseltildi. Birliklerin gayrinizamî savaş bilgisi ve uzmanlığı artırıldı. Hem ordu hem polis içinde özel komando birlikleri kuruldu. Kasım 1993'te Başbakan Çiller, jandarma içinde "militanlarla kendi yöntemleriyle savaşmak üzere" eğitilen özel harekât timinin oluşturulduğunu açıkladı (Balta Paker, 2010: 413-9).

Ordu kendini iç çatışma koşulları etrafında radikal biçimde yeniden inşa ederken bölgesel denetim yaklaşımı baskın strateji haline geldi. Tam da bu strateji üzerinden bu dönemde köy korucularının sayısında muazzam bir artış yaşandı. Kirişçi ve Winrow'a göre, korucu sayısı 1990'da 18.000 iken Ağustos 1994'te 63.000'e yükselmişti (1997: 130).[16] Elimizde 90'lı yıllara ait kesin rakam bulunmamakla beraber, 2003 yılında TBMM'ye Diyarbakır milletvekili Mesut Değer tarafından verilen soru önergesine cevap olarak İçişleri Bakanlığı'nın vermiş olduğu veriler göstermektedir ki kişi başına düşen korucu sayısının en yüksek olduğu ilk 12 il Olağanüstü Hal uygulamasının yaşandığı 12 ildir. Bu 12 il haricinde Olağanüstü Hal Bölgesi'nde bulunmayan 10 ilde daha düşük düzeylerde de olsa koruculuk uygulaması hayata geçirilmiştir (bkz. Tablo 1).

Devlete sadakat aracı olarak köy koruculuğu

Eski Batman valisi Salih Şarman koruculuk sistemini şöyle tarif etmekteydi: "Bu uygulamanın başlatıldığı yıllarda, terör örgütünün eylemlerinden bezmiş, Türk Bayrağı altında yaşamaya kararlı insanların yaşadığı binlerce yerleşim yeri koruculuk sistemini kabul ederek Devletin yanında, bu eli kanlı eşkıya sürüsüne karşı yürütülen silahlı mücadelenin içinde aktif olarak yer almışlardır. Ama ne yazık ki aynı yörede yaşayan birçok yerleşim yerinin de koruculuk sistemine

16 Korucu sayısında yıl bazında artışlara dair elimizde kesin olan herhangi bir veri bulunmamakta. Bilgi Edinme Kanunu çerçevesinde korucuların sayısındaki yıllara göre yaşanan değişime dair bilgiyi Aralık 2004'te, İçişleri Bakanlığı, Jandarma Genel Komutanlığı ve Adalet Bakanlığı'ndan istediysek de tüm bu kurumlar bizleri bir diğerine yönlendirdi. Adalet Bakanlığı bu kayıtları İçişleri Bakanlığı'nın tuttuğunu belirtirken İçişleri Bakanlığı bizi bir kez daha Jandarma Genel Komutanlığı'na yönlendirdi. Nihai olarak Jandarma Genel Komutanlığı'ndan talep ettiğimiz bilgilerin "gizli" bilgi olarak sınıflandırıldığı ve kamuya açık olmadığı cevabını aldık.

TABLO 1
Sayısal verilerle köy korucuları*

Şehir	*Geçici köy korucuları* *	*Gönüllü köy korucuları*	*Nüfus***	*Her 1.000 kişiye düşen köy korucusu*
Hakkâri	7.643	5	236.581	32.33
Şırnak	6.835	2.330	353.197	25.95
Siirt	4.680	460	236.676	21.72
Bitlis	3.796	2.984	388.678	17.44
Bingöl	2.533	69	253.279	10.27
Muş	1.918	2.375	453.654	9.46
Batman	2.943	1.019	456.734	8.67
Van	7.365	189	877.524	8.61
Mardin	3.360	1.226	705.098	6.50
Tunceli	386	89	93.584	5.08
Diyarbakır	5.274	1.141	1.362.708	4.71
Elazığ	2.115	392	569.616	4.40
Ağrı	1.881	-	528.744	3.56
Adıyaman	1.510		623.811	2.42
Maraş	2.267	-	1.002.384	2.26
Iğdır	374	-	168.634	2.22
Kars	578	-	325.016	1.78
Malatya	1.392	-	853.658	1.63
Ardahan	96	-	133.756	0.72
Şanlıurfa	966	-	1.433.422	0.67
Gaziantep	565	-	1.285.249	0.44
Kilis	34	-	114.724	0.30
Toplam	58.511	12.279	12.456.727	5.68

(*) İçişleri Bakanlığı'ndan yapılan açıklama, 20 Haziran 2003, BO50TIBOOOOO001/285. Bu açıklama 26 Mayıs 2003'te TBMM'ye Diyarbakır milletvekili Mesut Değer tarafından verilen soru önergesine cevap olarak yapıldı.
(**) Nüfusa dair sayısal veriler 2000 tarihli nüfus sayımından alınmıştır. Bkz. www.die.gov.tr.

sonuna kadar direnerek terör örgütüne müzahir olmaya devam ettikleri de bir gerçektir. Bu durum kaçınılmaz olarak devlet yanlısı/devlet karşıtı ayrımını da beraberinde getirmiştir" (Şarman, 2007: 38-9). Diğer bir deyişle sistemi reddetmek, yerel yetkililer için PKK'yı aktif veya pasif olarak desteklemenin bir belirtisi olarak algılanmaya başlandı. Böylelikle köy koruculuğu, kırsalda köy boşaltmalarla eşgüdümlü uygulanan bir asayiş sağlama yöntemine dönüştü ve devlet köy koruculuğu sistemini kimlerin, hangi köylerin devlet yanlısı olduğunu belirlemek üzere kullandı.[17]

1992 ile 1995 yılları arasında bu uygulamanın hedefi olmuş köylüler, benzer bir öyküyü aktarırlar. Öncelikle askerler bir grup köy korucusu eşliğinde köye gelir ve köylülere korucu olarak devletin hizmetine girmeleri gerektiğini söylerler. Tipik olarak köy ahalisine bu konuda karar vermeleri için en fazla birkaç günle sınırlı bir süre tanınır. Köylülerin korucu köyü olmayı reddettiği ya da is-

17 Bu sürecin ayrıntılı bir analizi için bkz. Balta Paker, 2010.

teksiz davrandıkları durumlarda askerler köyü boşaltacaklarını söylerler.[18] Köylülerin karşısında iki seçenek vardır. İlk seçenek bir bütün olarak korucu köy olup, devleti desteklemektir. Bu karar alınırsa köylerini boşaltmaları gerekmeyeceği gibi, aynı zamanda koruculara devlet tarafından bağlanan maaşa hak kazanacaklar ve korucu olmanın getireceği diğer avantajlardan yararlanacaklardır (Balta Paker, 2010: 420). Yenerer durumu şöyle ifade eder: "devlet yanlısı, yani 'korucu' olup PKK'ya karşı savaşıyor ise, devletin her türlü olanaklarından yararlanır. Hastası varsa askerî doktor bakar. ...Sosyal haklardan yararlanır. Yol kesip istediği araca binebilir. Kısacası koruculara her şey serbest" (Yenerer, 2008: 166). Ayrıca hükümet sıradan köylünün il ve ilçe merkezlerinden köyüne getirebileceği yiyecek miktarına sınırlama getirdiği için, köy korucuları, yerel merkezlerle köyler arasında yapılan ticaret tekelini elinde bulundurma gibi yasal olmayan diğer ayrıcalıklardan da faydalanabiliyorlardı (Balta Paker, 2010: 420).

Köylülerin ikinci seçeneği ise korucu olmayı reddetmektir. Köy koruculuğu birimlerine katılmamak, genel anlamda –birçok köylünün yaşamını sürdürmek için toprağa bağımlı olduğu düşünülürse özellikle ağır bir ceza olan– toprağını kaybetmek, zorunlu göçe tâbi tutulmak ve hatta kimi durumlarda ölümü göze almak anlamına geliyordu. Koruculuğun reddini genellikle köyün boşaltılması ve ardından köyün tamamen ya da kısmen yakılması izlemekteydi. Korucu köy olmaktan kaçınma durumu devlete bu köylere uygulanabilecek yaptırımları, sadakatli Kürt - sadakatsiz Kürt ayrımı üzerinden meşru göstermek olanağı da sağlıyordu.

Burada devlet elitlerinin mantığı tam da bu karşıtlık üzerinden işlemektedir. Yani bir tarafta korucu olup devletten yana olduğunu göstermek vardır - ki bu taraf seçildiği takdirde beraberinde pek çok kazanımı da getiriyordu. Öte tarafta beraberinde getireceği bilinen tüm bedellere rağmen korucu olmayı reddetmek, yani devletten yana saf tutmamak varmış gibi düşünülüyordu. Ödül ve bedel karşı karşıya getirildiğinde bu kadar ağır bir bedeli bile bile seçen herhangi bir grubun tarafsızlığı mümkün olamazdı. Dolayısıyla, çatışmada köy koruculuğunu reddederek devletten yana olmamayı seçen gruplar doğrudan PKK'dan yana gibi değerlendirildi. Sonuç olarak, kimin düşman kimin dost olduğunu belirlemenin çatışmanın en kritik unsurunu oluşturduğu iç çatışma ortamında köy koruculuğu sistemi devlet aktörlerinin sapı samandan, yani düşmanı dosttan ayırabilmek için kullandığı bir strateji haline dönüştü ve sıradan insanlar seçim yapma tercihlerinin sınırlı ya da hiç olmadığı mekanizmalar aracılığıyla ya düşman kategorisinden çıkarıldı ya da o kategoriye dâhil edildi.

---

18 TESEV araştırma grubu, yaptığı alan araştırmalarından yola çıkarak şu tespitlere varıyor: "görüşme yapılan kişilerin çoğunluğu, köylerinin güvenlik güçleri tarafından bir neden gösterilmeksizin ya da koruculuğu kabul etmedikleri gerekçesiyle boşaltıldığını dile getirmişler. Bazıları ise güvenlik güçleriyle PKK arasında kalmalarından ötürü güvenlik gerekçesiyle, iki ateş arasında kalmalarından ötürü ve çevre köylerin boşalmış olmasından kaynaklı köylerinden ayrıldıklarını ifade etmişler (Ünalan, Çelik, Kurban, 2006: 69-70).

Korucu olmayı reddetmek

Köy korucusu olmamanın hayati risklerine ve koruculuğun ödüllerine rağmen pek çok köylünün köy koruculuğuna katılmamayı seçmesini nasıl açıklayabiliriz? Köylülerin köy koruculuğuna katılmaları veya katılmamaları noktasında kararlarını etkileyen dört temel faktörden söz edilebilir.[19] Bu nedenlerden ilki grup bağları ve köylülerin siyasal pozisyonları ile ilgiliydi. Bu siyasal pozisyonların kimisi çatışma süreçlerini önceliyor olsa da, büyük bir çoğunlukla siyasal tutumlar çatışmanın dinamikleri tarafından belirlenmekteydi. 90'ların başına gelindiğinde hemen her köyde çocuğu ya da akrabaları PKK'ya katılmış olan köylüler vardı. Köylüler koruculuğu kabul etmenin onlara ve topluluklarına ihanet etmek anlamına geleceğini düşünüyordu. Bunun yanında, köylüler, PKK ile kimi kültürel değerleri (dil gibi) ve motifleri paylaştıklarını hissediyordu.[20] Köy korucusu olmaya zorlandıklarında, "kendi çocuklarını öldürmek", "kendi halkına ateş açmak" zorunda kalacaklarını düşünüyorlardı.[21] Dolayısıyla, bu kararı etkileyen ilk etmen yerel grupların çatışma öncesinde sahip oldukları ya da çoğu durumda çatışma dinamikleriyle evrilen siyasal tutumlarıdır.

Köylülerin kararını etkileyen ikinci faktör, sosyo-ekonomik güç ilişkileridir. Refah düzeyi, grup içi ve gruplar arası eşitsizlik ilişkileri bu kararda önemli bir rol oynamaktadır. Köy korucusu olmanın mali getirileri cazip görünse de, birçok köylü görece sakin, geçim ekonomisine dayalı etkinliklerinden memnuniyetlerini şu sözlerle ifade ediyordu: "Kendi işimiz, uğraşımız vardı; bu pis işlerin parçası olmak istemedik. Köy koruculuğunun nasıl bir hayat olduğunu biliyorduk. Niye kendi halkımıza silah tutacakmışız ki?"[22]

Köylülerin köy koruculuğuna katılmaları veya katılmamaları noktasında kararlarını etkileyen üçüncü faktör, çatışma içindeki temel aktörlerin şiddet, baskı, ödül gibi mekanizmaları farklı yerellerde stratejik olarak nasıl kullandıklarıyla ilişkilidir. Bu noktada, özellikle PKK'nın köy koruculuğu uygulamalarına karşı takındığı tutum önemlidir. PKK, sistemin kuruluşunun hemen ertesinde

---

19 Benzer bir biçimde Kalyvas'a göre de (2008a: 137-8) işbirliğinin olası nedenlerini ortaya koyabilecek dört bağımsız değişkenden bahsedilebilir. Bunlar yerel grubun savaş öncesi veya çatışma sırasında geliştirdiği politik tutum; temel aktörlerin ödül ve şiddet mekanizmalarını stratejik olarak nasıl kullandığı; yerel grupların sosyo-ekonomik özellikleri ve son olarak coğrafi dinamiklerdir. Biz bu çalışmada daha geniş bir saha çalışması gerektiren coğrafi dinamikleri göz önüne almadık. Kalyvas'tan farklı olarak işbirliğinde çatışan taraflara dair güç algısının işbirliğinin sağlanmasında önemli bir faktör olduğunu tespit ettik.

20 Burada amacımız "ideoloji" ya da "siyasal aidiyet" kavramlarını göz ardı etmek değil. Sadece çatışma sonucu ortaya çıkan aidiyetlerin çatışma öncesindekilerle benzer bir kategoride ele alınamayacağına işaret ediyoruz. Bu yüzden, çatışmanın hem önceki siyasal aidiyet biçimleri üzerine kurulan hem yeni iktidar ilişkileri ve aidiyetler yaratan dinamik bir biçimde ele alınmasını öneriyoruz. O zaman bizim için daha önemli olan bu siyasal aidiyetlerin ortaya çıkışını açıklamak oluyor (McAdam, Tarrow ve Tilly, 2001).

21 Görüşme, erkek, 35 yaşında, Diyarbakır, Eylül 2004.

22 Görüşme, erkek, 46 yaşında, Diyarbakır, Eylül 2004.

köy koruculuğuna katılanların hain olarak nitelendirileceğini ve cezalandırılacağını ilan etti ve buna uygun bir biçimde devletle işbirliği yapmakla suçladığı insanları, özellikle de köy korucularını tehdit etti ve hatta öldürdü. 1990'ların başına kadar Kürt nüfusuna yönelik belli başlı PKK saldırılarının köy korucularını hedef aldığı sıklıkla ifade edilen bir durumdur. Böylelikle, PKK tüm Kürt nüfusuna devletle işbirliği yapmanın göz ardı edilmeyeceğini ve "şiddet" ile cezalandırılacağını göstermeye çalışıyordu. PKK'nın korucu köylerine yönelik şiddet stratejisi de köylülerin korucu olmayı reddetmesine yol açabiliyordu. Örneğin, Mardin'in bir köyünde köylüler, bu kararın onları PKK ve devlet arasındaki savaşın ortasına atacağı korkusuyla korucu olmaya sıcak bakmadılar. Hükümetin vereceği silahları kabul ederlerse PKK'nın hedefi haline geleceklerini düşünüyorlar, kabul etmediklerinde de göç etmek zorunda kalacaklarını biliyorlardı. Bu iki tercih arasında sıkışıp kaldıklarından koruculuğu reddettiler. [23]

Fakat askerî ve siyasi elitlerin köy koruculuğu sistemini "sapı-samandan, dostu-düşmandan" ayıran bir strateji olarak kullanmaya başladığı 90'lı yıllarda, PKK'nın köy korucularına dair uygulamaları da yumuşadı. Bu tarihten sonra PKK köy korucularına yalnızca hainler değil ama aynı zamanda devletin baskı uygulamasına boyun eğmek zorunda kalmış "mağdurlar" olarak bakmaya başladı. 25-31 Aralık 1990 tarihlerindeki 4. Kongresinde PKK, sivil ölümlerine ve katliamlara sebep olan köy baskınlarından vazgeçmeye karar verdi. PKK bunun yerine, bu politikaların mağduru olan köy korucularına (ve ailelerine) 1991 yılı sonuna kadar görevi bırakmaları halinde koşulsuz genel af önerdi (Gunter, 1997: 49).

Köylülerin koruculuk sistemine katılıp katılmamalarını etkileyen son faktör ise köylülerin güç algısıdır. Koruculuk alımlarının yoğunlaştırıldığı 90'lı yılların başında köylüler arasında devletin bölgede güçsüz olduğuna dair bir algı vardı. Özellikle ücra bölgelerde, kimi köylülerin devletin varlığıyla ilk kez çatışma sebebiyle karşılaştığı düşünüldüğünde bu algının tarihsel bir temeli olduğu görülebilir. Devlet 90'ların başında kurumsal kapasitesini ve zor kullanma yetkinliğini ciddi biçimde artırdıysa da devletin gücüne dair yerel nüfustaki izlenim hemen değişmedi. Köylüler, yeterince direnirlerse devletin kaybedeceğini düşünüyorlardı. Bu algıya aynı zamanda kendi güçsüzlüklerine dair bir algı da eşlik etmekteydi. Köylülere neden korucu olmayı kabul etmediklerini sorduğumuzda aldığımız ilk cevap genellikle "Gücüm yetmez" oluyordu. Görüşülenler, ilk bakışta, korucu olmanın gerektirdiği fiziksel güce atıf yapıyor gibi görünseler de genç ve fiziksel olarak yetkin kişiler bile güçlerinin yetmediğini tekrarlamaktaydılar. Görüşülenlerin biri, "güç" sorunsalını açıklayabilecek şöyle bir tespitte bulundu: "Niye devletin işini biz yapalım ki? Devletin gücü yetmiyorsa biz ne yapabiliriz? Gücümüz yok ki." Dolayısıyla, bu makalenin başında belirttiğimiz

23 Görüşme, Diyarbakır, Eylül 2004.

gibi koruculuğun, birlik ve bütünlüğünü tehdit eden güçlere karşı her zaman ve her yerde kadir-i mutlak bir güç olan devlet imgesi ile ülkesinin kimi bölgelerine ve buralardaki nüfusa ulaşmakta, onları kontrol etmekte gerçek ve yerel güçlükler çeken pratikleri itibariyle "güçsüz" devlet arasındaki gerilim hattına işaret eden bir sistem olduğunun aslında bölgedeki pek çok köylü de farkındaydı. Bu gerilimde kendi ortaklıklarına ihtiyaç duyulduğu oranda da geçerli olanın "güçsüz" devlet olduğunu düşünüyorlardı.

Köy korucusu olmayı kabul etmek

Yukarıda anlattıklarımız köylülerin ödül mekanizmalarının varlığına ve çoğu zaman ağır bedeller ödemelerine rağmen nasıl olup da korucu olmaya direndiklerini gösteriyor. Korucu olmayı reddedenlerin yanı sıra hatırı sayılır oranda kişi ve grup korucu olmuştur (bkz. Tablo 1). Bu durum çatışma sürecinde bireylerin etnik kimlik ifadelerinin heterojen ve akıcı olduğunu bize gösterir niteliktedir. Kalyvas (2008c: 1045) çatışmanın kimlik boyutuyla ilgili iki temel süreçten bahseder. Bunlardan ilki etnik kimlik değişimidir ve bireylerin eskisinin yerine geçecek yeni bir etnik kimlik kazanması sürecine göndermede bulunur. İkincisi etnik ilticadır ve bireylerin etnik grubun ulusal arzularına açıkça karşı çıkan bir organizasyona katılma sürecine göndermede bulunur. Etnik iltica sürecinde bireylerin sahip oldukları etnik kimlik ile bu kimliğin makro politik taleplerinin desteklenmesi arasına mesafe koymasına vurgu yapılmaktadır. Yani kişi etnik kimliğini değiştirmez ama kimliğin kamusal alandaki makro politik taleplerine açıkça aykırı tutum alır. Böylelikle Türk-Kürt gibi etnik kimlikler üzerinden yaşanan bölünme sadık olan - sadık olmayan gibi politik kimlikler üzerinden gerçekleşmeye başlar.

Korucu olanlar için bu tarzda bir etnik iltica süreci işlemektedir. Ama tıpkı korucu olmayı reddedenlerde olduğu gibi korucu olmayı tercih edenler için de bu karar temelde bireysel bir karar değildir. Pek çok farklı sosyo-ekonomik ve stratejik ilişki tarafından belirlenen karmaşık bir karardır. Tıpkı korucu olmayan gruplarda olduğu gibi çatışma öncesi ya da esnasında edinilen politik tutum; sosyo-ekonomik özellikler; güç algısı ve aktörlerin ödül ve şiddet mekanizmalarını stratejik olarak yerel gruplara karşı nasıl kullandıkları ve yerel grupların buna direnme mekanizması, korucu olmanın kabulünde de önemli faktörlerdir.

Örneğin aşiret yapısının güçlü olduğu ve aşiretlerin devletle tarihsel bağlarının bulunduğu bölgelerde devletin korucu alımı yapabilmesi çok daha kolay olmaktadır. Bu aşiretlerin korucu olmalarının temel nedeni aşiret liderlerinin devletten yana taraf olmanın (uzlaşma) getirilerini ve olmamanın maliyetini (baskı) hesaplamalarıydı. Dolayısıyla, aşiretlerin kararlarını çatışmanın ya-

rattığı ekonomik ayrıcalıklardan faydalanmak, hukuki dokunulmazlık elde etmek, devlet kademesinde ayrıcalıklı bir yere sahip olmak gibi saikler belirledi. Korucu olma yönünde karar alınmasıyla ilgili bir diğer önemli etmen de bir aşiretin diğer aşiret(ler)le arasında bulunan kan davası, toprak anlaşmazlıkları gibi yerel çatışmalarda üstünlük elde etme isteğiydi. Son olarak, PKK'nın bölgedeki aşiretleri sömürgeci iktidarın yerel işbirlikçileri olarak tanımlaması ve aşiret sistemini de devlet kadar hedef aldığını açıkça ilan etmesi de kimi aşiretlerin kararlarını koruculuk yönünde vermesine sebep oldu. Aşiretlerin içerisinde farklı saiklerle hareket eden ve bu nedenle korucu olmaya itiraz edenler olduysa da bu itirazlar baskıcı grup dinamikleri kullanılarak (aşiretten dışlama, göçe zorlama gibi) bastırıldı.

Mülakatlarda sıklıkla ifade edildiği üzere toprak mülkiyetinin dağınık olduğu bölgelerde korucu alımları aşiretler üzerinden değil bireysel, aile ya da köy temelli gerçekleşiyordu. Köylüler kimi durumlarda köylerini terk etmeyi göze alamadıklarından koruculuk sistemine yazılıyor ve "sahici korucu" olmayacaklarına kendi aralarında karar veriyorlardı. Görüşme yaptığımız pek çok köylü başka çareleri olmadığından koruculuğu kabul ettiklerini ama çatışmada aktif rol oynamayı reddettiklerini belirtti. Fakat bu durum kısa zamanda yerel devlet yetkilileri ile bu gruplar arasında sorun oluşturuyor ve "sahici" olmayan korucu grupların ellerinden sahip oldukları imtiyazlar geri alınıyor ve korucu olmayan diğer grupların karşılaştığı yerinden edilme gibi sonuçlarla yüz yüze bırakılıyorlardı.

Bir diğer durum bütün bir köyün gönüllü olarak korucu olmasıdır. Burada genellikle işleyen mekanizma öncelikli olarak köyün içinden nüfuzlu birkaç ailenin koruculuk sistemine katılmasıdır. Bu ailelerin koruculuk sistemine katılması ile birlikte civar illerde köyün adı korucu köyü olarak anılmaya başlıyor ve köyün içindeki diğer aile ve kişiler "korucu köyü" olmanın yaratacağı sorunlardan (PKK baskısı gibi) ancak tamamen korucu olarak kaçabileceklerini düşünmeye başlıyordu. Nur Tüysüz, Güneydoğu'da bir korucu köyünde yaptığı alan araştırmasında benzer bir süreçten söz etmektedir. Bu köyde öncelikle 2-3 kadar aile korucu olur. Sonrasında PKK ile bu korucu aileler arasında bir çatışma yaşanır. Tüysüz, köy halkı arasında çatışmanın neden çıktığına, nasıl çözüldüğüne dair farklı anlatılar olduğunu tespit eder. Bu farklılıklara rağmen bütün anlatıların ortak noktası bu çatışma yüzünden köydeki korucu sayısının arttığının ifade edilmesidir. Köylülere göre bu artış intikam almak için PKK'nın kendi köylerine saldıracağından endişe edenlerin gönüllü olarak korucu olmayı tercih etmesi yüzünden yaşanmıştır (Tüysüz, 2011: 90-3).

Peki bütün bir köyün korucu olmayı reddettiği durumlarda köyün içinden bazı kişi ya da ailelerin korucu olmayı kabul etmesi nasıl açıklanabilir? Bu durum genellikle siyasal nitelik taşımayan (çatışmanın büyük bölünmesiyle ilintisiz) ama aileler arasındaki önceki düşmanlıklara dayanan pek çok farklı moti-

vasyonla açıklanabilir. Koruculuk köy içerisinde yaşanılan eşitsizlikleri sona erdirmenin bir yolu olarak görülebiliyordu. Joost Jongerden İslamköy örneğinde 1993 yılı sonu itibariyle köy koruculuğuna katılmış 50 ailenin hepsinin birbiri ile akraba olduğunu ve bu ailelerin tamamının köydeki en yoksul aileler olduğunu ifade etmektedir. Jongerden'in deyişiyle bunlar "ya topraksız köylülerdi ya da çok küçük bir toprak parçasına sahiplerdi ve geçimlerini sağlamak için az bir gelirle diğer köylüler için çalışıyorlardı" (Jongerden, 2008: 365).

Bir diğer deyişle, koruculuk köylüler tarafından devleti de arkalarına alarak toplumsal eşitsizlikleri kendi lehlerine tersine çevirmenin bir yolu olarak görülebiliyordu. Yerelde önceden mevcut hasımlık ilişkisindeki güç dengesini kendi lehine çevirmek için güçsüz olanın koruculuğu seçmesi sadece ekonomik güç/güçsüzlük ilişkileri düzleminde işlemiyordu tabii ki. Kan davası, kız kaçırma vb. yerel, gündelik hayata dair husumetler içinde güçsüz olanlar koruculuğu yerel ilişkiler ve husumetlerde güç kazanmak için kabul ediyorlardı. Bu durum sadece köy içinde değil bazen yakın komşu köyler ve/veya yakın köylerdeki bazı aileler arasındaki güç ilişkilerinin yeniden yapılandırılmasında da geçerli oluyordu. Tam da bu nedenle genellikle sistemin getirdiği ayrıcalıklar toprak, arazi sınırı, kız kaçırma, kan davası gibi siyasal çatışmadan bağımsız yerel sorunların muhatapları arasındaki güç ilişkilerinin yeniden şekillendirilmesinde kullanılmıştır.

Koruculuk sisteminin yerel sonuçları

İç çatışma sürecinde şiddet olaylarının önemli bir kısmı makro aidiyetlerin ya da kimliklerin bir sonucu olarak gerçekleşmez, tam tersine şiddetin niteliği ve yoğunluğu pek çok farklı değişken tarafından yapılandırılır (Brubaker ve Laitin, 1998; Tilly, 2003). Özellikle politik çatışmayı önceleyen yerel ilişki ağları ve yerel çıkar ilişkileri şiddetin niteliğini ve yoğunluğunu açıklar. Dışarıdan gözlemcilere tamamen politik ya da ideolojik motivasyonlarla karşı grubun üyelerine yönelik olarak yapılmış gibi gözüken şiddet eylemlerinin motivasyon kaynağı genellikle politika değil kişisel düşmanlıklardır (Kalyvas, 2003). Özellikle hükümetler tarafından desteklenen silahlı gruplar savaşı ne devletin ne de isyancıların hedeflerine bağlı kalmadan yerel ya da özel çatışmaları çözmek için kullanırlar. Şiddet tamamen özel olabileceği gibi daha büyük bir ayrışmanın yerel izdüşümü olabilir (zengin ve yoksul aileler arasındaki kan davası); çatışmayla birleşebilir (iki aile arasındaki kavga aileleri farklı politik kamplara dahil edebilir) ya da çatışma tarafından yeniden üretilebilir (siyasi aktörler var olan kaynakları artırıp bu kaynaklar için rekabet yaratabilirler). Makro anlatılar yerine çatışmaları yerel düzeyde sürdüren mekanizmalara odaklanmak, şiddetin bağımsız bir sosyal ve politik biçim olarak tartışılmasına olanak sağlayacaktır (Fearon ve Laitin, 2003).

Benzer bir biçimde köy koruculuğu sistemine katılanlar da, zaman içinde makro aidiyetlerden bağımsız biçimde, sahip oldukları gücü kendi özerk çıkarları için kullandılar. Köy korucuları silah taşıdıkları ve bölgedeki devlet güçleri tarafından desteklendikleri için köyün temel otoritesi haline geldiler (Jongerden, 2008: 365). Bu otorite olma durumu, çatışmanın makro dinamikleri ile birleştiğinde korucu olmayanlar ve korucular arasında pek çok yeni gerilimin oluşmasına neden oldu. Öncelikle yerel toplulukların militarizasyonu bölgede özellikle 1993 sonrasında siyasal içerikli olmayan şiddetin yükselmesine sebep oldu. Futbol karşılaşmalarında, ticari anlaşmazlıklarda, çocuklar arasındaki atışmalarda dahi korucu olup silah taşıyor olmanın gücü kendini göstermekteydi.[24] Korucular sahip oldukları gücü, "devletin kendi yanlarında" olduğuna dair güvenle, yerel gruplar arasındaki sorunları kendi lehlerine halletmekte kullanıyorlardı ve pek çok taciz ve tecavüz, adam kaçırma, silahlı saldırı, gasp, yaralama, orman yakma gibi olaya karıştılar (bkz. Tablo 2).

TABLO 2
Köy Korucuları Tarafından İşlenen Suçlar (1990-2009)*

Köy yakma	38
Köy boşaltma	14
Tecavüz	12
Kaçırma	22
Silahlı saldırı	294
Silahlı saldırı sonucu yaralama	259
Silahlı saldırı sonucu ölüm	183
Kayıp	2
Gasp	70
Yargısız infaz	50
İşkence ve kötü muamele	562
Gözaltına alma	59
İntihara sebebiyet verme	9
Orman yakma	17

Daha henüz 1995'te TBMM Faili Meçhul Siyasi Cinayetleri Araştırma Komisyonu Raporu'nda bu durum şöyle ifade edilmekteydi: "korucu başı olan aşiret ağaları eskisinden daha beter kural tanımaz ve acımasız bir şekilde bölgede kendi yandaşları olmayanlara baskı kurmuş, bunları 'PKK mensubu' diye güvenlik güçlerine bildirmişlerdir. Bir kısım korucular, kan davalı oldukları köylüleri PKK örgütüne mensup olduğu iddiasıyla öldürmüş, baskı yapıp köylerini terke zorlamışlardır."[25] 2004 yılında Genelkurmay Başkanlığı'nın hazırladığı raporda

24 Örnekler için bkz. TİHV (1995; 1998). Köy koruculuğunun kişilerarası yerel bölünmelerin ve anlaşmazlıkların çözülmesinde kötüye kullanılma olasılığı Köy Kanunu'nda yapılan Geçici Köy Korucuları ile ilgili düzenlemenin parlamentoda görüşüldüğü sırada öngörülmüştü.

25 Ülkemizin Çeşitli Yörelerinde İşlenmiş Faili Meçhul Siyasi Cinayetler Konusunda Meclis Araştırma Komisyonu Raporu, Esas no: 10/90, sayı no: A.01.1. Geç/300-554, Karar no: 10, 12 Ekim 1995.

da benzer kaygıların ifade edilmesi bu konuda bir değişme olmadığını göstermekteydi. Genelkurmay Başkanlığı raporunda korucuların gasp, soygun, hırsızlık, yankesicilik, zorla çek senet imzalatma, tahsil etme, dolandırıcılık, suç eşyası satmak, ırza geçmek, fuhşa teşvik, uyuşturucu madde kaçakçılığı, insan kaçakçılığı gibi pek çok suça karıştıklarının tespit edildiği açıkça ifade edilmekteydi.[26] Korucuların yaygın bir biçimde suça karıştıkları tespit edilmiş olmasına rağmen İçişleri Bakanlığı'nın verilerine göre 1985-2003 yılları arasında yalnızca 4.804 korucu hakkında suç işledikleri gerekçesiyle işlem yapılmış durumda. İşlem yapılan suçların 2.376'sı muhtelif adi suçlar iken 2.375'i PKK'ya yardım ve yataklık suçlarıydı (Kurban, 2010: 257).[27]

Bu noktada özellikle mülkiyete dair çıkan problemlerde koruculuk sisteminin hem problemin ortaya çıkmasında hem de problemin "çözüm"ünde en ciddi gerilim kaynaklarından biri haline dönüştüğünü de ifade etmek gerekir. İşbirliği yapmayı reddeden köylüler topraklarından edilirken, bu topraklara korucular tarafından el konuldu. Böylelikle çatışmanın şiddeti azaldığında köyde veya civar köylerde bulunan köy korucularının varlığı, geri dönmek isteyen köylülerin önündeki en önemli engellerden biri haline geldi. (Jongerden, 2008: 369-371). Geri dönme niyetine sahip olan köylüler çoğu zaman korucular tarafından rahatsız edilme korkusuyla bu kararlarını hayata geçiremediler. Geri dönen köylüler ise döndüklerinde kendilerini bekleyen pek çok problemle karşılaştılar.[28]

Köy korucuları toprak ve hayvanlara el koymanın yanı sıra, köylülerin merkezden yanlarında getirebilecekleri erzaka devletin sınır koyması gibi düzenlemeler sonucunda yerel merkezler ve köyler arasındaki ticarette enformel bir tekelleşmeye gittiler. Temel ihtiyaç maddelerine çok yüksek fiyatlar biçebildiler. Böylelikle hem korucu aşiretleri hem de sıradan köylüler için köy koruculuğu kimi durumlarda servet birikimiyle eş anlamlı hale gelebiliyordu. Bu ekonomik ayrışmadan daha önemli olan ise korucu olanların "devlet yanlısı" veya "ajan" gibi nitelemelere maruz kalması, korucu olmayanların ise "devlet düşmanı" olarak algılanmasıydı. Bu durum, bölgede yeni bir sosyal ayrışmanın oluşmasına neden oldu (TBMM İnsan Hakları Komisyonu Raporu, 2009).

Bu duruma bir de, devletle Kürtler arasında yürütülen ilişkilerin çoğu aşiretler seviyesinde olduğundan, koruculuğun Kürt toplumunun yeniden aşiretleş-

---

26 "Korucular 24 yıldır suç işliyor", 25.05.2009, http://www.haberlink.com/haber.php?query=39939. (erişim tarihi 28 Temmuz 2011).

27 Bu işlemler sonucunda korucuların aldıkları cezalar ise belirsizdir. Dilek Kurban'ın belirttiği gibi suça karışan korucuları görevden almaya elverecek bir yasal düzenleme de mevcut değildir (Kurban, 2010: 257). İşleme tâbi tutulan korucuların en az yarısının PKK'ya yardım ve yataklık suçundan işlem görüyor olması ise koruculuğu kabul etmenin her durumda devlete sadakat anlamına gelmediğinin de bir göstergesi olarak okunmalıdır.

28 Bu makalede göç ve geri dönüş sürecini ayrıntılı olarak tartışmıyoruz. Bu sürecin ayrıntılarının farklı perspektiflerden analizi için şu kaynaklara bakılabilir: Aker v.d. (2005); Bakanlar Kurulu (2005); KHRP (2002); Kurban v.d.(2006); Jongerden (2008).

tirilmesi eğilimini güçlendirdiğini eklemek gerekir. Ancak sorun sadece korucu olan aşiretlerle de ilgili değildi, yeni palazlanan köy korucusu aşiretlerin oluşturduğu tehdit korucu olmayan aşiretlerin biraraya gelip aşiret bağlılıklarını tazelemek zorunda kalmasına ve iç dayanışmasını güçlendirmesine yol açtı (van Bruinessen, 2003: 175). Bu durum bölgedeki toplumsal dengeyi geri döndürülemez bir biçimde değiştirdi ve koruculuk sistemini bölgenin kökleşmiş bir özelliği haline getirdi.[29]

Bir siyasi özne olarak korucular

Kuşkusuz siyasal ve askerî elitlerin en azından bir bölümü koruculuğun özellikle devletin merkezî otoritesini uzun dönemde sağlamlaştırmakta yarattığı bu olumsuz sonuçların farkındalardı. Özellikle de koruculuk sisteminin tam da devletin görünürde tasfiye etmeye çalıştığı aşiretçiliği güçlendirdiğini görüyorlardı. Ama devletin merkezî otoritesinin yerelde tesis edilmesinde son derece güçlük yaşandığı 90'lı yıllarda bu göze alınabilir bir bedeldi. 2000'li yıllara gelindiğinde ise bölgedeki çatışma yumuşama sinyalleri veriyor ve siyasal aktörlerin en azından bir bölümüne Kürt sorununun barışçıl yollarla çözümü mümkün gözüküyordu. Bu çözümün tesisinde ise bir silahlı güç olarak PKK'nın tasfiyesi kadar, PKK'ya karşı silahlandırılmış olan koruculuğun tasfiyesi de öne çıkıyordu. Bu yolda atılan ilk adımlardan biri Bakanlar Kurulu'nun 2000 yılında aldığı bir kararla geçici köy korucusu alımını durdurduğunu açıklamasıydı (akt. Kurban, 2010: 257). Buna rağmen koruculuk tasfiye edilmediği gibi tam tersine sistemi güçlendiren önlemler alınmaya devam edildi.

2005 yılında 5443 sayılı yasa ile Köy Kanunu'na yapılan eklemede hiçbir sosyal güvenlik kurumunun güvencesi altında bulunmayan geçici köy korucuları ile bunların eşleri, bakmakla yükümlü oldukları anne, baba ve çocuklarının muayene, tetkik ve tedavilerinin yeşil kart verilerek sağlanacağı ifade edilmekteydi. Bu madde ile geçici köy koruculuğu sisteminde olanlar sosyal güvenlik kurumunun güvencesi altında alınıyordu.[30] 2 Haziran 2007 Köy Kanunu'na getirilen ek bir madde ile de koruculara emeklilik hakkı tanınıyor ve 55 yaşını doldurmuş geçici köy korucularının ilişiklerinin kesileceği ve ilişiği kesilen-

29 Neşe Özgen (2007), Irak sınırındaki bir kasabada iki göçer aşireti üzerine yaptığı antropolojik çalışmada aşiret kimliğinin yeniden inşasının nasıl devletle, PKK ile girilen ilişkiler ve özellikle de mülkiyete ve artığa el koyma süreçleriyle ilgili olduğunun altını çizer. Belirttiğimize benzer biçimde devletin koruculuk stratejisi aşiret yapısının yeniden inşasında etkili olmuştur. Ancak aynı zamanda PKK'nın 90'ların ortasından itibaren aşiret meselesine sınıfsal olmaktan ziyade kendi milliyeti perspektifinden bakması ve "ileri" ve "gerici" aşiretler ayrımı yapması da hem aşiret yapısını hem de aşiretin bir etnik kimlik olarak yeniden inşasını belirleyen bir unsur oldu. Aşiret ve Kürt olmak, bölgede devlet ve PKK arasındaki siyasal ve askerî savaşın ve aynı zamanda artığa ve mülkiyete el koymaya dair pazarlıkların sürdüğü bir süreç içinde yeniden inşa olundu.

30 Köy Kanunu, Madde 74, Ek fıkra: 28/12/2005-5443/1md, http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=1.3.442&sourceXmlSearch=&MevzuatIlis (erişim tarihi 12.08.2011).

lerden 15 yıl veya daha fazla çalışmış olanlara Sosyal Güvenlik Kurumu tarafından aylık bağlanacağına dair düzenlemeler getiriliyor, böylelikle geçici köy korucuları bir anlamda "devlet memuru" statüsüne alınmış oluyordu.[31] Bu yasa aynı zamanda hükümete 60.000'e kadar ek geçici korucu alımı yetkisi tanıyordu. Hükümet de bu yasaya dayanarak 2009 yılında 10.000 yeni korucu kadrosu açtı.[32] Kurban'a göre bu karar ile hükümet Bakanlar Kurulu'nun dondurduğu korucu alımını yeniden başlatmanın yasal zeminini hazırlamıştı (Kurban, 2010: 258).

Koruculuk sisteminin tasfiye edilmiyor tam tersine güçlendiriliyor olması hem yerel hem de uluslararası düzeyde pek çok eleştirel sesin yükselmesine neden oldu. Bu eleştiriler özellikle 4 Mayıs 2009'da Mardin'in Mazıdağ ilçesine bağlı Bilge (Zanqırt) Köyü'nde köy korucularının 44 kişiyi öldürmesi sonrasında daha da yoğunlaştı.[33] Katliamdan hemen sonra TBMM İnsan Haklarını İnceleme Komisyonu'nun hazırladığı Haziran 2009 tarihli rapor bir kez daha "devlet kademesinden" koruculuğun ortaya çıkardığı problemlere işaret ediyordu. Rapor, koruculuk görevini üstlenen kişilerin, bu görevin sağladığı avantajları diğer kişilere karşı bazen etik dışı bazen de yasa dışı bir şekilde kullandıkları tespitine yer veriyor ve sistemin kademeli olarak tasfiye edilmesi gerektiğini vurguluyordu. Buna rağmen rapor koruculuğun tasfiyesine dair herhangi bir somut adım içermezken, sorunların korucuların iyi bir eğitim verilerek disiplin altına alınmalarıyla ve koruculuğun tâbi olduğu hukuki çerçevenin çok iyi belirlenmesiyle çözülebileceğini belirtiyordu.[34]

Siyasal elitler neden bir yandan koruculuğu kaldırmak ister gibi gözükürken diğer yandan koruculuğu güçlendiren önlemler alıyorlar? Bu sorunun cevabı sadece siyasal elitlerin sahiciliği olamaz. Temel nedenlerinden biri devletin yekpare bir varlık değil, daha ziyade karmaşık bir kurumlar ağı olmasıdır. Devlet içindeki farklı aktörler ve kurumların birbiriyle çatışan gündemleri ve öncelikleri olması, koruculuk konusunda tek bir siyasi iradenin ortaya çıkmasını engellemektedir. Bir diğer deyişle, siyasal elitlerin dönem dönem koruculuğu kaldırmak istiyormuş gibi gözüküp, daha sonra bu konuda tam tersi davranıyor olması temelde bir tür toplumsal oyalama stratejisi olmaktan ziyade siyasal aktörler ve onların toplumsal tabanı arasındaki iktidar mücadelesinin değişen doğası ile yakından alakalıdır. Örneğin temel meselesi iç güvenliğin tesisi olan ve siyasal ve bürokratik kadrolarını bu şekilde oluşturan İçişleri Bakanlığı köy koruculu-

31 "Köy Kanununda ve Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun" no. 5673. 02 Haziran 2007 tarihli Resmi Gazete, Sayı: 26540.

32 "10 bin yeni korucu kadrosu açıldı", *Taraf*, 13.02.2009 (erişim tarihi 18.03.2011).

33 Koruculukla ilgili uluslararası eleştirilere bir örnek olarak Avrupa Komisyonu'nun 2010 tarihli raporuna bakılabilir (Avrupa Komisyonu, 2010).

34 TBMM İnsan Haklarını İnceleme Komisyonu - Mardin ili Mazıdağı İlçesi Bilge Köyü Raporu. http://www.tbmm.gov.tr/komisyon/insanhaklari/belge/bilge_koyu_raporu.pdf (erişim tarihi 26.06.2011).

günun ancak ve ancak kademeli olarak kaldırılmasından yana bir tavır çizerken, uluslararası eleştirilerin ana muhatabı olan Dışişleri Bakanlığı koruculuğun daha ivedilikle kaldırılmasından yana bir politika izlemektedir. Genelkurmay Başkanlığı ise köy koruculuğunun terörle mücadelede etkin bir rol oynamasını gerekçe göstererek koruculuğun kaldırılması fikrine olumsuz yaklaşmaktadır.

Siyasal aktörler arasındaki çatışmanın yanı sıra bu tartışmada korucuların özneliğini de tanımak gerekir. Korucular geçen yaklaşık 30 yıllık sürede kendi haklarını devlete karşı da savunan görece özerk aktörler haline dönüşmüşlerdir. Korucular devlet adına savaştıklarını, devlete sadakat gösterdiklerini ama devletin aynı sadakati onlara göstermediğini ifade etmektedirler. Korucular en büyük sorunlarının ise düşük ücretler ve sosyal güvenceden yoksunluk olduğunu ifade etmektedirler. Armutova köyü eski muhtarı Reşit Cüci'ye göre: "Devlet artık yeni korucu almadığı için sayı hızla azalıyor. Eskiden 70 bin korucu vardı, şimdi 60 binlere düştü. Korucuya ihtiyaç kalmadığı için haklarını vermeyi de gereksiz görüyorlar. Koruculuğun sonu geldi artık. ... Koruculuk bugün kötü, yarın daha da kötü olacak. Elbiseler yırtılmış, yamalı geziyorlar. ... Devlet korucular dan vazgeçmiş çoktan."[35] Dalbudak mezrası Korucubaşı Hacı Ulaş da benzer sorunları tekrar etmektedir: "25 sene PKK ile çatıştık, bu da teşekkürü. 25 senedir bizi hep hükümet kandırdı, asker de kullandı. Astsubay ya da uzmanın hakları neyse aynısını istiyoruz. Çünkü onlardan daha fazla görev çıkıyor bize. Kamu görevi yapıyoruz. Karakolların, yolların güvenliğini alıyoruz. Operasyonlara askerlerle birlikte çıkıp, dağları geziyoruz. Aynı asker gibiyiz. Ama çok mağdur durumdayız. Moral yok. Sosyal haklarımız verilmediği için sürekli karamsarız. 2007'de Güneydoğu'daki bütün illerden korucuların temsilcileri olarak toplanıp Ankara'ya gittik. Orada başbakanla görüştük. "Bütün haklarınızı vereceğiz" dediler. Sonra çok sınırlı, yarım yamalak bir yasa çıktı. Keşke bu yasa da çıkmasaydı. Eskiden bir iyileşme olur belki diye umudumuz vardı hiç değilse. ... Şimdi toplanıp hep birlikte Ankara'ya gidiyoruz. Bu durum kesin devletin başına patlayacak".[36]

Bu süreç korucuların kendi adlarına konuşan bir siyasal özne haline gelmesini sağlamıştır. Ancak tıpkı devlet kurumları gibi korucuların da yekpare bir bütün oluşturduğu ifade edilemez. Korucuların sisteme nasıl dâhil oldukları, korucuların yaşadıkları bölgenin sosyo-ekonomik yapısı, diğer korucularla ve köylülerle olan ilişkileri korucuların taleplerini ve özerkliğini belirlemektedir. Koruculuğun kaldırılması ya da devamı yönünde herhangi bir siyasal tutum bu farklılığı göz önüne almak zorundadır.

---

35 Ertuğrul Mavioğlu, "Rahatsız Korucular Bugün Genelkurmay'da", *Radikal*, 5 Mart 2011 (erişim tarihi 26.06.2011).

36 *A.g.e.*

Sonuç

Weber'den beri modern devletin en belirleyici özelliğinin egemenliği altındaki coğrafya üzerinde şiddet tekelini sağlaması, buna bağlı olarak kural koyma egemenliğini elinde bulundurması ve egemenliği altındaki coğrafyanın bütününe tam anlamıyla nüfuz ederek bu coğrafya ve orada yaşayan insanlar üzerinde egemenlik kurması, başka bir deyişle "doğrudan yönetim" tesis etmesi olarak vurgulanır. Fakat modern devletin bu tarifi sonuçta bir ideal durum tarifidir. Bu anlamıyla modern devletin bu özellikleri haiz olması bir kereliğine tamamlanmış ve bitmiş bir şey değil her tarihsel dönemde ucu açık süreçlerde bozulan, yeniden inşa edilen veya yeniden üretilmek durumunda olan bir meseledir. Devletin kurumsal yapılanması, kendine dair imgesi, farklı toplumsal gruplarla ilişkisi ve egemenlik iddiası devlet içi ve devlet dışı aktörlerin dâhil olduğu güç ilişkileri sürecinde belirlenir.

Koruculuk sistemine dair tartışma bize devletin kendi içinde homojenlik gösteren yekpare bir bütün değil, bilakis farklı aktörlerin toplumun farklı gruplarıyla girdikleri ilişkiler içerisinde kendi soyut varlığını her gün yeniden üreten bir pratikler bütünü olduğunu göstermektedir. Devleti merkezî düzeyde tesis edilen kadir-i mutlak yekpare bir bütün olarak gören anlayışlar güvenlik aygıtının yerel olarak nasıl farklılaşabildiğini analiz etmekte sorun yaşarlar. Devlet kapasitesi mekânsal olarak eşitsizdir ve bu eşitsizlik devletin yönetebilmek için farklı yerel aktörlerle işbirliğine girmesini zorunlu kılar. Üstelik devletin merkezî gücündeki ya da iktidar pratiklerindeki bir dönüşüm, her zaman yerelde bir dönüşüme işaret etmeyebilir. Dolayısıyla, bir devletin güçlü ya da güçsüz olduğu iddiası muhakkak ne zaman, nerede, kimin için ve nasıl sorularını cevaplamalıdır. Devleti kadir-i mutlak ve yekpare bir güç olarak görmek yerine ulusal ve yerel düzeylerde devlet içi ve devlet dışı aktörler arasındaki güç ilişkilerinin yaşandığı bir alan olarak gören bir perspektifi benimseyen bu makale koruculuğun sebep, işleyiş ve sonuçlarına dair bir analiz sunduğu kadar yeni araştırma gündemlerini de açmayı hedeflemiştir.

Bu makalenin açmayı hedeflediği bir diğer araştırma gündemi etnik kimliklerin siyasi geçişkenliği ve çok katmanlılığı üzerinedir. Etnik çatışmaların analizini yapanlar, bu çatışmalarda kimlik ve davranış arasında doğrudan bir ilişki varsayarlar. Diğer bir deyişle, çatışma durumlarında aynı etnik gruba mensup olanların benzer şekillerde davranacağı varsayımı bu literatüre içseldir. Köy koruculuğu örneği ise etnik ve etnik olmayan çatışmalar arasındaki benzerliğin literatürün varsaydığından daha fazla olduğunu gösteren, bu anlamda etnik çatışma literatürünü inceltebilen ve var olan tipolojilere eleştiri geliştirilebilecek bir örnek olaydır.

Bireylerin ve/veya yerel grupların korucu olup olmama kararlarında aktörlerin şiddet ve ödül mekanizmalarını stratejik olarak nasıl kullandıkları, yerel

grupların bu stratejilere direnme kapasitesi, bu grupların çatışmayı önceleyen politik aidiyetleri, çatışmaya dair güç ilişkileri ve sosyo-ekonomik özelliklerin etkili olduğu gözlenmiştir. Etnik kimlik ve siyasal aidiyet arasındaki ilişkilerin, bu ve benzeri faktörleri göz önüne alarak daha derinlemesine incelenmesine ihtiyaç vardır. Koruculuk sistemi tam da bu tarz bir araştırma alanı sunmaktadır. Nitekim köy koruculuğu sistemi (aynı dili ve kültürü paylaşma kriteri üzerinden) aynı etnik gruba mensup olduğu düşünülen kişi ya da grupların çatışma sırasında siyasal olarak farklı davranabildiklerini göstermektedir. Yani köy koruculuğu sistemi iç çatışma literatürüne içkin kimlik ve davranış arasında mekanik ilişki varsayımını eleştirme görevi görür. Böylelikle hem var olan etnik kimlik kavramsallaştırmaları hem de bunun üzerine inşa edilen iç çatışma kavramsallaştırmalarının ve tipolojilerinin rafine edilmesini sağlayabilecek bir örnek olaydır.

KAYNAKÇA

Akça, İsmet (2006) *Militarism, Capitalism and the State: Putting the Military in its Place in Turkey*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Akça, İsmet (2010) "Ordu, Devlet ve Sınıflar: 27 Mayıs 1960 Darbesi Örneği Üzerinden Alternatif Bir Okuma Denemesi", Evren Balta Paker ve İsmet Akça (der.) *Türkiye'de Ordu, Devlet ve Güvenlik Siyaseti* içinde, Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Istanbul, s. 351-407.

Aker, A. T. vd. (2005) *The Problem of Internal Displacement in Turkey: Assessment and Policy Proposals*, TESEV Yayınları, Istanbul.

Aslan, Senem (2011) "Everyday Forms of State Power and the Kurds in the Early Turkish Republic", *International Journal of Middle East Studies*, Cilt: 43, Sayı: 1, Şubat 2011, s. 75-93.

Avrupa Komisyonu (EC), 2010. *Turkey 2010 Process Report*,http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key_documents/2010/package/tr_rapport_2010_en.pdf. (erişim tarihi 18.03.2011).

Aytar, Osman (1992) *Hamidiye Alaylarından Köy Koruculuğuna*, Medya Güneşi Yayınları, Istanbul.

Bakanlar Kurulu (2005) *Yerinden Olmuş Kişiler Sorunu ile Köye Dönüş ve Rehabilitasyon Projesine Yönelik Tedbirler*, Prensip Kararı, 17 Ağustos, http://www.brookings.edu/fp/projects/idp/Turkey_StrategyDoc.pdf (erişim tarihi 28.04.2010).

Balta Paker, Evren (2004) "Causes and the Consequences of the Village Guard System in Turkey", *Mellon Fellowship for Humanitarian and Security Affairs Conference*, CUNY - Graduate Center, New York, 2 Aralık 2004.

— (2007) *State Capacity, State Failure, and Internal War-making in Russia and Turkey*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, CUNY-Graduate Center.

— (2010) "Dış Tehditten İç Tehdide: Türkiye'de Doksanlarda Ulusal Güvenliğin yeniden İnşası", Evren Balta Paker ve İsmet Akça (der.), *Türkiye'de Ordu, Devlet ve Güvenlik Siyaseti* içinde, Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Istanbul, s. 407-433.

Barkey, Henri ve Graham Fuller (1998) *Turkey's Kurdish Question*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham.

Beissinger, Mark (2002) *Nationalist Mobilization and the Collapse of the Soviet State*, Cambridge University Press, Cambridge.

Belge, Ceren (2011) "State Building and the Limits of Legibility: Kinship Networks and Kurdish Resistance in Turkey", *International Journal of Middle East Studies*, Cilt: 43, Sayı: 1, Şubat 2011, s. 95-114.

Beşe, Ertan (2005) "Geçici Köy Koruculari", Ümit Cizre (der.) *Almanak: Türkiye 2005: Güvenlik Sektörü ve Demokratik Gözetim*, TESEV Yayınları, Istanbul, s. 141-153.

Brubaker, Rogers ve David D. Laitin (1998) "Ethnic and Nationalist Violence", *Annual Review of Sociology*, Sayı: 24, Ocak 1998, s. 423-452.

Bozarslan, Hamit (2003) "Çağdaş Türkiye'de Kürt Sorununun Siyasi Yönleri", Kreyenbroek, Sperl (der.), *Kürtler* içinde, çev. Yavuz Alogan, İkinci Baskı, Cep Kitapları, İstanbul.

Cemal, Hasan (2003) *Kürtler*, Doğan Kitap, İstanbul.

Dinler, Demet (2003) "Türkiye'de Güçlü Devlet Geleneği Tezinin Eleştirisi", *Praksis*, Sayı: 9, s. 17-54.

Ellis, Stephen (1999) *The Mask of Anarchy: The Destruction of Liberia and the Religious Dimension of African Civil Wars*, New York University Press, New York.

Fearon, James ve David D. Laitin (2003) "Ethnicity, İnsurgency, and Civil War", *American Political Science Review*, Cilt: 97, Sayı:1, s. 75-90.

Giddens, Anthony (1985) *Nation State and Violence*, Polity Press & Blackwell Publishers, Cambridge ve Oxford.

Gunter, M. Michael (1997) *The Kurds and the Future of Turkey*, St. Martin's Pres, New York.

Bozarslan, Hamit (2000) " 'Why The Armed Struggle?' Understanding The Violence in Kurdistan of Turkey", Ferhad İbrahim, Gülistan Gürbey (der.), *The Kurdish Conflict in Turkey: Obstacles and Changes for Peace and Democracy* içinde, St. Martin's Press, New York.

Horowitz, Donald (1985) *Ethnic Groups in Conflict*, University of California Press, Berkeley.

— (2001) *The Deadly Ethnic Riot*, University of California Press, Berkeley.

Human Rights Watch (HRW) (2002) *Displaced and Disregarded: Turkey's Failing Village Return Program*, Human Rights Watch, Washington D.C.

İnsan Hakları Derneği (İHD) (2009) *Ocak 1990-Mart 2009 Döneminde Köy Koruculari tarafından Gerçekleştirilen İnsan Hakları İhlallerine İlişkin Özel Rapor*, 8 Mayıs 2009.

Jessop, Bob (1990) *State Theory: Putting the Capitalist State in its Place*, Polity Press, Cambridge ve Oxford.

— (2007) *State Power*, Polity Press, Cambridge.

Kalyvas, Stathis (1999) "Wanton and Senseless: The Logic of Massacres in Algeria", *Rationality & Society*, Cilt: 11, Sayı: 3, s. 243 -285.

— (2001) " *'New'* and *'Old'* Civil Wars: A Valid Distinction?", *World Politics*, Sayı: 54, s. 99-118.

— (2003) "The Ontology of 'Political Violence': Action and Identity in Civil Wars", *Perspectives on Politics*, Cilt: 1, Sayı: 3, s. 475-94.

— (2006) *The Logic of Violence in Civil War*, Cambridge University Press, Cambridge.

— (2008a) "Armed Collaboration in Greece 1941-1944", *European Review of History*, Cilt: 15, Sayı: 2, s. 129-142.

— (2008b) "Collaboration in comparative perspective", *European Review of History*, Cilt: 15, Sayı: 2, s. 108-111.

— (2008c) "Ethnic Defection in Civil War", *Comparative Political Studies*, Cilt: 41, Sayı: 8, s. 1043-1068.

Kauffman, Chaim (1996) "Possible and Impossible Solutions to Ethnic Civil Wars", *International Security*, Sayı: 20, s. 136-175.

KHRP (2002) *Internally Displaced Persons: The Kurds in Turkey*, Kurdish Human Rights Project, Londra.

Kışlalı, Mehmet Ali (1996) *Güneydoğu: Düşük Yoğunluklu Çatışma*, Ümit Yayıncılık, Ankara.

Kirişçi, Kemal ve Gareth M. Winrow (1997) *Kurdish Question and Turkey: An Example of a Trans-state Ethnic Conflict*, Frank Cass, Londra ve Portland.

Klein, Janet (2010) "Çevreyi İdare Etmek: Osmanlı Devleti ve Hamidiye Alayları", Evren Balta Paker ve İsmet Akça (der.) *Türkiye'de Ordu, Devlet ve Güvenlik Siyaseti* içinde, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s. 105-124.

— (2011) *The Margins of Empire: Kurdish Militias in the Ottoman Tribal Zone*, Stanford University Press.

Kurban, Dilek (2010) "Bir Güvenlik Politikası Olarak Korucu Sistemi", Ali Bayramoğlu ve Ahmet İnsel (der.), *Almanak Türkiye 2006-2008 Güvenlik Sektörü ve Demokratik Gözetim* içinde, TESEV, İstanbul, s. 253-260.

Kurban, D. vd. (2006) *Zorunlu Göç İle Yüzleşmek: Türkiye'de Yerinden Edilme Sonrası Vatandaşlığın İnşası*, TESEV Yayınları, İstanbul.

Lichbach, Mark (1994) "What Makes Peasants Revolutionary: Dilemma, Paradox, and Irony in Peasant Collective Action", *World Politics*, Cilt: 46, Sayı: 3, s. 383-419.

Mann, Michael (1993) *The Sources of Social Power, volume II: The Rise of Classes and Nation-States 1760-1914*, Cambridge University Press, Cambridge, New York.

McAdam, D., S. G. Tarrow, ve C. Tilly (2001) *Dynamics of Contention*, Cambridge University Press, Cambridge, New York.

Migdal, Joel S. (2001) *State in Society: Studying How States and Societies Transform and Constitute Each Other*, Cambridge University Press, New York.

— (1997) "Studying the State", M. I. Lichbach ve A. S. Zuckerman (der.) *Comparative Politics: Rationality, Culture, and Structure* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, New York.

— (1988) *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

— (2001) *State in Society: Studying How States and Societies Transform and Constitute Each Other*, Cambridge University Press, Cambridge, New York.

Mitchell, Timothy (1999) "Society, Economy and the State Effect", G. Steinmetz (der.) *State/Culture: State Formation after the Cultural Turn* içinde, Cornell University Press, Ithaca ve Londra.

Özdağ, Ümit (2007) *Türk Ordusunun PKK Operasyonları (1984-2007)*, Pegasus Yayınları, Istanbul.

Özgen, Neşe (2007) "Devlet, sınır, aşiret: Aşiretin etnik bir kimlik olarak yeniden inşası", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 108, s. 239-261.

Pamukoğlu, Osman (2003) *Unutulanlar Dışında Yeni Birşey Yok: Hakkari ve Kuzey Irak Dağlarında Askerler*, Harmoni Yayınları, Istanbul.

Richani, Nazih (2002) *Systems of Violence: The Political Economy of War and Peace in Colombia*, State University of New York, Albany.

Sambanis, Nicholas (2000) "Partition as a Solution to Ethnic War: An Empirical Critique of the Theoretical Literature", *World Politics*, Sayı: 52, s. 437-83.

— (2001) "Do Ethnic and Nonethnic Civil Wars Have the Same Causes?", *Journal of Conflict Resolution*, Cilt: 45, Sayı:4, s. 259-82.

Scott, James (1998) *Seeing Like a State: How Certain Themes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale University Press, New Haven.

Snyder, Jack ve Robert Jervis (1999) "Civil War and the Security Dilemma", Barbara Walter ve Jack Snyder (der.), *Civil Wars, Insecurity, and Intervention* içinde, Columbia University Press, New York, s. 15-37.

Snyder, Jack ve Barbara F. Walter (der.) (1999) *Civil Wars, Insecurity and Intervention*, Columbia University Press, New York.

Şarman, Salih (2007) *Rutin Dışı*, Pozitif Yayınları, Istanbul.

TBMM Tutanak Dergisi, Cilt 14, 1985, TBMM Basımevi, Ankara.

TBMM *Ülkemizin Çeşitli Yörelerinde İşlenmiş Faili Meçhul Siyasi Cinayetler Konusunda Meclis Araştırma Komisyonu Raporu*, Esas no: 10/90, sayı no: A.01.1. Geç/300-554, Karar no: 10, 12 Ekim 1995.

TBMM İnsan Haklarını İnceleme Komisyonu. Mardin ili Mazıdağı İlçesi Bilge Köyü Raporu. http://www.tbmm.gov.tr/komisyon/insanhaklari/belge/bilge_koyu_raporu.pdf erişim tarihi [27.03.2010].

The Norwegian Refugee Council (2001) "Profile of Internal Displacement, Turkey", http://www.idpproject.org. (erişim tarihi 18.04.2010).

Türkiye İnsan Hakları Vakfı (TİHV) (1995) Türkiye İnsan Hakları Raporu 1994, Ankara.

Türkiye İnsan Hakları Vakfı (TİHV) (1998) Türkiye İnsan Hakları Raporu 1996, Ankara.

Tüysüz, Nur (2011) *Yerel Güvenlik ve Etnik Kimlik: Güneydoğu Anadolu'da Bir Köy Üzerinden Köy Koruculuğu Sistemi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Istanbul.

Tilly, Charles (2003) *The Politics of Collective Violence*, Cambridge University Press, Cambridge, New York.

Ünalan, T., Ayşe Betül Çelik ve Dilek Kurban (2006) "Türkiye'nin Yerinden Edilme Sorunu: Sorun, Mevzuat ve Uygulama", Dilek Kurban vd. *Zorunlu Göç İle Yüzleşmek: Türkiye'de Yerinden Edilme Sonrası Vatandaşlığın İnşası* içinde, TESEV Yayınları, Istanbul, s. 69-70.

Üskül, Zafer (2003) *Olağanüstü Hal Üzerine Yazılar*, Büke Yayıncılık, Istanbul.

Varshney, Ashutosh (2002) Ethnic *Conflict and Civic Life: Hindus and Muslims in India*, Yale University Press, New Haven.

van Bruinessen, Martin (1992) *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*, Zed Books, Londra.

— (2003) "Kurds, states, and tribes", Jabar, Faleh A. ve Hosham Dawod (der.) *Tribes and Power: Nationalism and Ethnicity in the Middle East* içinde, Saqi, Londra, s. 165-183.

Yalçın-Heckmann, Lale (1990) "Kurdish Tribal Organization and Local Political Processes", Andrew Finkel ve Nükhet Sirman (der.), *Turkish State Turkish Society* içinde, Routledge, Londra ve New York.

— (2002) *Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Yalman, Galip L. (1997) *Bourgeoisie and the State: Changing Forms of Interest Representation within the Context of Economic Crises and Structural Adjustment: Turkey During the 1980s*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Manchester School of Social Sciences (Development Studies).

— (2004) "Türkiye'de Devlet ve Burjuvazi: Alternatif Bir Okuma Denemesi", Neşecan Balkan ve Sungur Savran (der.), *Sürekli Kriz Politikaları. Türkiye'de Sınıf, İdeoloji ve Devlet* içinde, Metis Yayınları, İstanbul.

Yenerer, Vedat (2008) *Kanlı Kukla PKK: Terör Örgütü Gerçeği*, Pegasus Yayınları, İstanbul.

"Büyük Dönüşüm" öncesi Türkiye kentlerini okumak, anlamak: Sosyo-ekonomik statüye bağlı mekânsal ayrışma üzerinden bir değerlendirme

*Ela Ataç**

Özet: Bu çalışma "büyük dönüşüm" olarak tanımlanabilecek 2000'li yıllar öncesinde Türkiye kentlerini sosyo-ekonomik statüye bağlı mekânsal ayrışma üzerinden okumayı ve anlamayı amaçlamaktadır. Çalışma İstanbul, Ankara, İzmir gibi ülkenin öncü kentleri dışında, bugüne kadar akademik yazında büyük ölçüde ihmal edildiği söylenebilen Anadolu kentleri ile birlikte toplamda 15 kenti ele almakta, TÜİK'in 2000 yılı nüfus verileri, mahalle düzeyinde analiz edilmektedir. Bu çalışma göstermektedir ki bugüne kadar büyük ölçüde öncü ve büyük kentlerle ilişkilendirilen ayrışma aslında ülkenin pek çok yerine sirayet eden bir durumdur. İncelenen hemen her kentte sosyo-ekonomik statüye bağlı mekânsal ayrımlar yüksek ve nettir. Üstelik her kentte gözlenen bu derin ayrımın Türkiye kentlerine özgü bir yerleşim kalıbı olduğu da görülmektedir. "Türkiye kentlerinin karakteristik ayrışma deseni" olarak tanımlanabilecek bu kalıp, en yüksek statü grubunun en düşük statü grubu ile hiçbir koşulda sınır komşuluğunda bulunmaması ve orta sınıfın bu iki uç grup arasında bir geçiş bölgesi özelliği göstermesi ile tanımlıdır. Diğer taraftan statü gruplarının, toplumsal profili her kentte değişmekte, ülkede tek tip bir sınıf yapısından bahsedilemeyeceği açıkça görülmektedir. Çalışmada kentlerin farklı türden mekânsal ve sınıfsal yapılanmaları, ülkede tek bir kentleşme süreci olamayacağı ile ilişkilendirilmekte, Türkiye'de farklı toplumsal süreçlerin benzer kent desenleri oluşturduğu sonucuna gidilmektedir.

Anahtar sözcükler: Sosyo-ekonomik statü, mekânsal ayrışma, Türkiye kentleri

"Bir etmen bir diğerine, o da bir diğerine..., o da bir diğerine...,
yol açar ve en sonunda da bir "desen" meydana gelir –
"Kaos Teorisi" filminden

Giriş

Lefebvre her toplumun, her üretim tarzının, kendi mekânını ürettiğini ve toplumsal mekânın üretiminin, metaların üretimine benzemediğini vurgular. Bu nedenle toplumu anlamada mekân ile kurulan diyalektik ilişki önemli görül-

* Gazi Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Şehir ve Bölge Planlama Bölümü.

mekte, kent desenleri ve mekânsal biçimlenmeler, toplumsal süreçleri okumanın en temel yollarından biri kabul edilmektedir. En net ifade ile Türkiye kentlerini *ayrışma* üzerinden okumayı ve anlamayı amaçlayan bu yazıda da benzer bir ilişki söz konusudur. Bölgesel eşitsizlik, sosyo-ekonomik farklılıklar, etnik ve kültürel ayrımlar gibi sınıflaşmanın pek çok biçimde kendini gösterdiği Türkiye'de, *ayrışmanın doğasını*[1] anlamak şüphesiz başlı başına önemli ve değerli bir çabadır. Ancak çalışmanın ilk bulgularından itibaren Türkiye'de ayrışmayı çözümlemenin araştırmacıya böylesi bir çabanın ötesinde bir fırsat daha sunduğu görülmektedir; o da Türkiye kentlerini okuma ve anlama fırsatıdır. Bu nedenle ayrışma bu çalışmada, kentleri anlamak için hem başvurulması gereken temel araçlardan biri kabul edilmekte, hem de yöntemsel ve yapısal anlamda başlı başına çözümlenmesi gereken bir mesele olarak önemli görülmektedir.

Ayrışmanın çalışmada bu denli önemsenmesinin bir nedeni de, bu konunun ülkede belki de üzerine en fazla konuşulan ancak nadiren sınanan bir mesele oluşudur. Sadece yakın tarihli gündem maddeleri ve gazete haberleri bile hızlıca incelendiğinde, ayrışmanın ülke kamuoyunda neredeyse "popüler" sayılabilecek bir mesele haline geldiği söylenebilir. Hatırlanacağı üzere çok da uzak olmayan bir dönemde gerçekleşen Türkiye Anayasa değişikliği referandumu sonrasında, sonuçların en yaygın yorumu ülkenin evetçiler, hayırcılar ve çekimserlerden oluşan üç parçalı coğrafi bir bölünme gösterdiği üzerinedir.[2] Dahası, üst ölçekte gözlemlenen bu türden bir bölünmenin kentsel mekân ve yaşam alanlarından da okunur olduğu sıklıkla dile getirilmiştir. TOKİ'nin kent gettoları oluşturuyor olmakla eleştirilmesi, kentlerde modern-muhafazakâr yaşam alanlarının görülür hale gelişi, "türdeş gettolar" olarak tanımlanacak türden bir site homojenleşmesinin inşaat şirketlerince bile dile getirilir oluşu, hızlı bir gazete taraması sonucunda elde edilebilecek "ayrışma" temelli vurgulardan sadece birkaçıdır.[3] Ancak bir yandan ayrışma kamusal gündemde bu denli sözü edilen bir mesele olarak önem kazanırken, diğer taraftan ayrışmanın toplumda yaşanan (*actual*) hali üzerine söylenenler, sınanmamış önermeler olarak kalmaktadır. İlgili literatür incelendiğinde, Türkiye'de ayrışmayı akademik anlamda ve doğrudan ele alan az sayıda çalışmanın yer alıyor oluşu da bu durumu desteklemektedir.[4] Üs-

---

1 Ayrışmanın doğası, Massey ve diğerlerinin (2009) "*the nature of segregation*" tanımına karşılık gelmektedir. Bu tanım ile ayrışmanın hem mekânsal oluşum biçimleri, hem derecesi/şiddeti, hem de etkili süreçleri gibi pek çok boyutu ile çözümlenmesi kastedilmektedir.

2 12 Eylül 2010 tarihinde gerçekleşen referandum sonucunda ortaya çıkan tercih haritasının üç Türkiye'yi yansıttığını savunan pek çok yazıdan bahsedilebilir. *Habertürk*'te 13 Eylül 2010 tarihinde yayınlanan "Türkiye Üç Parça" başlıklı yazı ile, *Yeniçağ* gazetesinin aynı tarihli "Keskin Ayrışma" başlıklı yazısı bunlardandır.

3 Ayrışmanın konut alanlarında ve kentsel yaşamda açıkça okunur olduğunu dile getiren bu yazılara, *Radikal*'de yayınlanan "Beyaz Türk'ü Bırak Türdeş Getto'ya Bak" (22.11.2010), "Evleri Ayırdık" (28.11.2010) ve "Gönüllü-Gönülsüz Gettolar" (12.12.2010) başlıklı köşe yazıları örnek gösterilebilir.

4 Türkiye kentlerinde ayrışmanın farklı boyutları üzerine yapılan elbette ki çok sayıda çalışma yer almaktadır. Ancak bu çalışmaların büyük bölümü ayrışmayı dolaylı yollardan vurgulayan, erken

telik kısıtlı sayıdaki bu çalışmalar, büyük ölçüde İstanbul, bir kısım da Ankara'ya ait tekil kent araştırmalarıdır.

Dolayısıyla bu yazıdaki temel vurgulardan biri de, bugüne kadar akademik yazında büyük ölçüde ihmal edildiği görülen *Anadolu kentleri* üzerinedir. Türkiye'de kent çalışmaları üzerine hızlı bir okuma yapıldığında, ilgili akademik yazının büyük ölçüde İstanbul, Ankara ve bir ölçüde İzmir ile yürütüldüğü açıkça görülür. Sadece Türkiye'nin kentleşme ve modernleşme tarihi çalışmaları bile incelendiğinde, bilinen, tekrarlanan tüm tarihsel süreçlerin aslında sayılan öncü kentlere ait olduğu ortaya çıkmakta, bu kentler dışında kalan önemli büyüklükteki bir coğrafyanın, daha az değinilen, bir anlamda ülkenin "karanlıkta kalan" tarafını oluşturduğu görülmektedir. Kısaca söz etmek gerekirse, 1970-1980'li yıllarda Türkiye'nin erken dönem kentleşme çalışmalarının, kentleşmeyi daha çok Batı deneyimlerine oturtmaya çalışan, kentleşme olgusunu ülkenin büyük şehirlerinde gecekondu oluşumları ile birlikte, kırdan kente göç, ikili yapılar, kültürel etkileşim, göç ederek gelenin kente tutunma mekanizmaları ve kır-kent ilişkileri üzerinden tanımlayan öncü çalışmalar olduğu bilinmektedir.[5] 1990'lı yıllara gelindiğinde Türkiye'nin artık ilk dönem çalışmalarında sunulan kalıplara uymayan, kendine özgü deneyimler gösterdiği vurgulanmış ve bir anlamda Türkiye'nin özgün kentleşme tarihi yazılmıştır.[6] Bu çalışmalarda kentleşme meselesi, kazanan ve kaybedenleri ile birlikte ele alınmış ve ülkeye özgü kentleşme biçiminin Batı türü kentleşmeden farkı açıkça ortaya konmuştur. Ancak burada bile altı çizilmesi gereken mesele, Türkiye kentleşmesinin sadece ülkenin önde gelen birkaç kenti, hatta özellikle İstanbul, üzerinden ele alınıyor olmasıdır. Başka bir deyişle bugün Türkiye kentleşmesi olarak tanımlanabilecek süreçler büyük ölçüde İstanbul'a ait deneyimlerdir.

Diğer taraftan, aynı literatür içinde *Anadolu kentlerini* ele alan az sayıdaki çalışmanın ise, kentleri daha çok yerel yapılanmalar üzerinden değerlendirdiği, daha net ifade etmek gerekirse, bu kentlerin büyük resim içindeki yerinin büyük ölçüde ihmal edildiği görülmektedir. Böyle bir ele alış en başta "fazla yerel" kalmak ile eleştirilebilir. Bu yerellik zaman içinde birikerek tehlikeli bir yere doğru gitmekte, ortaya eldeki olgunun/coğrafyanın sadece bilenleri üzerinden değerlendirildiği, dışa kapalı bir akademik yazın çıkmaktadır. Bu etnog-

---

dönem gecekondu çalışmaları, yoksulluk çalışmaları ya da özellikle son dönemde sıkça ele alındığı hali ile üst gelir gruplarının mekânsal davranış biçimleri üzerine yapılan çalışmalardır. Türkiye'de ayrışmayı "doğrudan" ve bütünsel olarak ele alan az sayıdaki öncü çalışmalar ise, Güvenç (1998); Güvenç (2000); Güvenç (2001); Güvenç ve Işık (1996; 1997; 2002) ile Işık ve Pınarcıoğlu'na (2009) aittir.

5 Burada bahsedilen erken dönem kentleşme çalışmaları, ilgili literatürün temel kaynaklarını oluşturan, Tekeli (1976; 1977; 1981; 1982), Şenyapılı (1978; 1981) ve Kıray'a (1998) ait araştırmalardır.

6 Işık ve Pınarcıoğlu'nun (2001) *Nöbetleşe Yoksulluk*, Erder'in (2006) *İstanbul'a Bir Kent Kondu: Ümraniye*, ile Erdoğan'ın (der. 2007) *Yoksulluk Halleri* kitapları bu türden bir yaklaşımın bilinen örnekleridir.

rafik geleneğin temelinde biraz da İstanbul ve Ankara gibi öncü kentlere ait süreçlerin, önünde sonunda bu kentler için de geçerli olacağı inancının yattığını söylemek herhalde yanlış olmayacaktır.[7] Oysa ki Anadolu, eşine az rastlanır şekilde farklı türden kentsel toplumsal peyzajların birarada olduğu ve değişimin neredeyse kural sayıldığı dinamik bir coğrafyadır. Bu coğrafyada, ülkenin geneline sirayet eden değişim/dönüşüm süreçlerini kentler kendi özgünlüklerine göre yeniden üretmekte ve ortaya benzer süreçler etkisinde farklı kentsel-toplumsal desenler ile bir ülke mozaiği çıkmaktadır. Bu nedenle Türkiye kentleri üzerine söylenebileceklerin daha en baştan her türden genellemeye kapalı olduğunu, ele alınan hemen her meselenin eşine az rastlanır şekilde hızla değişen, farklı yerlerde farklı biçimlere bürünerek yenilenen ve kuramlar üzerinden kavramsallaştırılması oldukça güç bir yapı gösterdiğini belirtmek gerekir. Bu da en basit anlamıyla, belirli bir yer için tanımlanan ya da tespit edilen bir olgunun başka bir yerde aynı anlamı taşıyamayabileceği, bir yer için bildiğimizi sandığımız süreçlerin bir başka yerde, başka suretlerde karşımıza çıkabileceği, başka bir deyişle bir yer için istisnai görülen bir durumun bir başka yerde kural sayılabileceği anlamına gelmektedir.[8] Aslında bu durumun, bir yandan da derdi kent olan araştırmacılar için önemli bir fırsat olduğunu da söylemek gerekir. Anlaşılmaya çalışılan coğrafyanın benzerlikleri ve zıtlıkları birarada barındıran, hareketli ve bir o kadar da el değmemiş bir yer olduğu düşünüldüğünde, elde keşfedilmeyi bekleyen, çoğu Batı kentinde olduğu gibi "genellemeler" üzerinden değil de "özgünlükler" üzerinden tariflenebilecek önemli bir laboratuvar olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Türkiye kentlerini okumak ve anlamak, ışığı bu kez Anadolu kentlerini içine alacak geniş bir coğrafyaya tutmayı ve Anadolu kentlerini öncü diğer kentlerle aynı sahnede değerlendirmeyi gerektirmektedir.[9]

7 Anadolu kentleri üzerine yapılan çalışmaların büyük bölümü, kentleri tek tek yerel gelişimleri üzerinden açıklama derdi olan seri yayınlardır. Çoğu zaman kent isimleri ile yayınlanan bu çalışmaların literatürde kendi alanını ve yazın geleneğini oluşturduğu açıkça görülmektedir. Fakat bu geleneğin dışına çıkarak Anadolu kentlerini birbirleri ile ve ülkenin öncü kentleri ile karşılaştırma derdi olan az sayıda çalışmaya da rastlamak mümkündür. 1990'lı yıllarda yayınlanan, Boratav'ın (1995) *İstanbul ve Anadolu'dan Sınıf Profilleri*, Sönmez'in (2001) *Türkiye'de Gelirin Adaletsiz Bölüşümü*, Keyman ve Lorasdağı'nın (2000) Anadolu Kentlerinin özellikle 1990 sonrası hızlı dönüşüm sürecini irdelediği *Kentler* kitabı ve son olarak da Bora'nın (der. 2005) İstanbul dışındaki memleketlerin görüntüden çıkışının vurgulandığı *Taşraya Bakmak* derleme kitabı bunlardan birkaçıdır.

8 Bir yer için istisnai sayılabilecek bir durumun bir başka yer için kural sayılıyor olması tanımını Işık ve Pınarcıoğlu (2009) İstanbul üzerine yaptıkları ayrışma çalışmasında, İstanbul'un Batı kentlerinden farklılığını tanımlarken kullanmışlardır.

9 Burada küçük bir not olarak belirtmenin faydalı olacağı bir diğer mesele de, Türkiye literatüründe Anadolu kentlerinin konumu ne ise, uluslararası ayrışma literatüründe Batı dışı ülkelerin durumunun aynı olduğudur. Uluslararası ayrışma literatürü incelendiğinde, Türkiye'nin de içinde yer aldığı geniş bir Doğu coğrafyasının büyük ölçüde literatürün "bilinmeyen" tarafında yer aldığı açıkça görülmektedir. Kısaca değinmek gerekirse, Amerikan ve Avrupa çalışmalarının hâkim olduğu akademik bir platformda, "diğerlerinin" (Asya, Latin Amerika ve Doğu Bloku ülkeleri gibi) sadece kendine bir yer arama çabası olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Türkiye'de farklı kentleri ayrışma üzerinden okuma/anlama çabasının sadece ülke literatürüne değil, özgünlük-

Buradan hareketle bu çalışma ile ulaşılmak istenen iki ana hedeften söz etmek gerekir. Bunlardan ilki sadece birkaç öncü kent üzerinden yürütülen ayrışma ve kent çalışmaları literatürüne, Anadolu kentlerini, öncü kentlerle aynı potada değerlendiren ve bu değerlendirme ile ayrışmanın farklı coğrafyalardaki anlamına, şekline ulaşarak katkıda bulunmak, ikincisi ise ayrışmanın doğrudan söyledikleri dışında, Türkiye'de farklı türden toplumsal ve kentsel oluşum biçim ve süreçleri hakkında verdiği önemli ipuçlarına ulaşmaktır. Bu nedenle bu yazıda 2000 nüfus sayım sonuçları kullanılarak, bir sonraki bölümde ayrıntıları aktarılacak bir yöntemle, ülkede farklı dinamiklere sahip 15 kentin mahalle düzeyinde mekânsal ayrışma desenleri ve bu desenleri oluşturan grupların profil analizi elde edilmekte, bu çözümleme sonucunda ülkede farklı türden kentsel ve toplumsal yapılanmalar üzerine önemli olduğu düşünülen çıkarımlarda bulunulmaktadır. Çalışmada incelenen dönem, ülkede *büyük dönüşümün* başlangıcı olarak tanımlanabilecek önemde bir yıl olan 2000 yılıdır. Bu da, bu çalışma ile Türkiye kentlerine ait dönüşüm öncesi son bir fotoğraf elde etme fırsatının da yakalanması anlamına gelmektedir.[10]

Bilindiği gibi 2000'li yıllar hem politik, hem de toplumsal açıdan Türkiye'nin önemli bir değişim sürecine girdiği, kentlerin adeta yeniden yapılandığı, Türkiye kentleşmesinin tanık olunan en yakın tarihli dönüm noktasıdır. Büyük ölçüde Adalet ve Kalkınma Partisi'nin aktörlüğünde şekillenen 2000'ler, en net ifade ile Türkiye'de hâkim siyasi görüşün değiştiği, yükselen yeni sınıfların ortaya çıktığı, kentsel toplumsal desenlerin köklü değişime uğradığı bir dönemi ifade etmektedir. Hemen her kentte giderek yaygınlaşan kentsel dönüşüm faaliyetleri ile sınıfların yer değişimi, TOKİ'nin kentsel gelişimde başlı başına bir aktör konumuna geçişi, inşaat sektörünün ülkenin kentleşme tarihinde görülmeyen hızdaki gelişimi, ülkede yaşanan dönüşümün kentsel ölçekteki boyutları üzerine hızlıca fikir verebilecek gelişmelerdir. Bu noktada iç içe geçen bu çoklu süreçleri henüz 2000'lerdeyken açıklamaya çalışan pek çok öncü çalışmadan da söz edilebilir. Bu çalışmalar her ne kadar 2000 gibi bir senenin böylesine temel bir dönüm noktası olduğunu kestirmiş olsa da, elbette ki daha o zamandan dönü-

---

lerin yeni yeni önemsendiği ve Batı dışı ülkelerin büyük ölçüde kategori dışı kaldığı uluslararası ayrışma literatürüne de önemli katkısı olacağını kısa bir not olarak belirtmekte fayda görülmektedir. Burada sözü geçen uluslararası çalışmalar arasında en iyi bilinenlerden birkaçını sıralamak da faydalı olabilir. Örneğin karakteristik sayılabilecek Amerikan ayrışma çalışmaları için Massey ve Denton, (1998); Poulsen, Forrest ve Johnston (2002), Avrupa çalışmaları içinse; Van Kempen ve Özüekren (1998) ile Musterd (2005) incelenebilir. Latin Amerika literatüründe sıkça referans verilen çalışmalardan biri Villaça'ya (2001) aittir. Ruoppila ve Kahrik'in (2003) sosyalizm sonrası kentlerdeki ayrışmayı Batı kentleri ile karşılaştırdığı araştırmaları post-sosyalist kent çalışmaları içerisinde en önemlilerdendir. Asya ülkelerine ait temel çalışmalardan birkaçı ise Baum (1999) ve Van Grunsven'e (2001) aittir.

10 Burada kullanılan *büyük dönüşüm (great transformation)*, Karl Polanyi'nin kendi kurallarına göre işleyen piyasa sisteminin toplum ile bağdaşmasını imkânsız gördüğü yapısı nedeniyle, 19. yüzyıl uygarlığının çöktüğünü iddia ettiği 1944 tarihli kitabının adıdır. Böylesi bir tanım, neredeyse 2000'li yıllar için Türkiye kentlerini tanımlamada kullanılabilecek türden bir iddiayı da taşımakta ve yaşanan süreç burada "büyük dönüşüm" olarak ifade edilmektedir.

şümün boyutlarını her yönüyle açıklamaları mümkün olmamıştır.[11] Bu yazıda ise, dönüşümü 10 yıl kadar bir zaman dilimi sonrasında, farklı kentlerde ördüğü toplumsal desenler üzerinden ele almak önemli görülmektedir. Ancak bilindiği gibi kentsel ve toplumsal süreçlerin gözle görülür sonuçları üzerine konuşabilmek 10 yıldan çok daha uzun bir zaman dilimi gerektirir. Bu nedenle 2000 yılı için söyleneceklerin pek çoğunun bugünden yarına kolay değişebilecek şeyler olmadığını, bu yıl için tariflenen sınıfsal yapıların bugün dahi büyük ölçüde geçerli olabileceğini akılda tutmak gerekir. Dolayısıyla Türkiye kentleri için 2000 üzerinden yapılacak bu okuma çabasının, büyük dönüşümün öncesi kadar, dönüşüm süreci ve geleceği hakkında da önemli ipuçları vereceğini belirtmekte fayda görülmektedir. Ancak bu değerlendirmeye ulaşmak için öncelikle çalışmada kullanılan yöntem üzerinde durmak gerekmektedir.

Yöntem

Bu çalışmada Türkiye kentleri, sosyo-ekonomik statüye bağlı ayrışma biçimleri üzerinden, mahalle düzeyinde *ayrışma haritaları (ayrışma desenleri)* ve bu deseni oluşturan grupların kimlerden oluştuğu bilgisini veren *grup profilleri* ile çözümlenmektedir. Elbette ki Türkiye kentlerinde mahalle düzeyinde detaylı nüfus verileri ile yürütülen bu türden bir çalışma, üzerinde önemle durulması gereken kapsamlı bir metodolojiyi de kapsamaktadır. Ancak bu yazıdaki temel amaçlardan biri de, Türkiye kentleri üzerine söylenecekleri olabildiğince işin teknik kısmından arındırarak anlatmak ve bulguların gerisinde, kentlere ve Türkiye kentleşmesine dair saklı hikâyeler üzerinde durmaktır. Başka bir deyişle nasıl elde edildiğinden çok, ne elde edildiğini akılda kalır şekilde okuyucuya sunmaktır. Bu nedenle çalışma yöntemini çok da detaya girmeden, temel yönleri ile anlatmakta fayda görülmektedir.

Sosyo-ekonomik statüye bağlı mekânsal ayrışma bu yazıda 15 kent (metropoliten alan) üzerinden mahalle düzeyinde ele alınmaktadır. Bu kentler; Adana, Ankara, Antalya, Bursa, Denizli, Diyarbakır, Erzurum, Eskişehir, Gaziantep, İstanbul, İzmir, Kayseri, Konya, Samsun ve Mersin olarak belirlendi (kentlerin ülkedeki coğrafi dağılımı için bkz. Harita 1). Kentlerin seçiminde şüphesiz biri hariç (Denizli) tümünün büyük şehir olması önemli bir kriterdir.[12] An-

11 Bu çalışmalar arasında ilk akla gelenler, AKP öncesi ve sonrası Türkiye siyasi coğrafyasını ele alan ve 2000'lerin önemine dair kestirimlerde bulunan Işık ve Pınarcıoğlu'na (2006) ait *siyasi coğrafya* çalışmaları, Göle'nin henüz 2000 yılında yayınlanan, müslümanların modernlik ve muahafazakârlık ile karma desenler oluşturmaya başladığını vurguladığı *Melez Desenler* kitabı ve Keyman'ın (2005) bu dönemde özellikle Avrupalılaşma süreci ile birlikte ülkede yaşanan dönüşümü farklı boyutları ile ele aldığı, *Değişen Dünya, Dönüşen Türkiye* başlıklı çalışmasıdır.

12 Türkiye'de mevcut durumda 16 büyükşehir bulunmakta, bunlardan 14'ü bu çalışmada doğrudan yer almaktadır. Ancak büyükşehir olmasına rağmen çalışma dışında kalan iki kent, 1999 depremi sonrasında özel durumları nedeni ile büyükşehir olan Kocaeli ve Sakarya'dır. Hem çalışılan alandaki coğrafi dengeyi korumak, hem de nüfus açısından diğer kentlerin çok da uzağında kalmamak amacı ile bu kentlerin çalışmada ihmal edildiğini söylemek gerekir. Buna karşılık, kentsel di-

Harita 1. Çalışılan kentlerin coğrafi dağılımı.

cak bu kentlerin belirlenmesinde, kentlerin bulunduğu coğrafyada öne çıkıyor oluşunun, farklı kentsel dinamiklere sahip olmanın ve de coğrafi olarak ülkenin farklı bölgelerine dağılan bir yapı elde etme amacının da etkili olduğunu söylemek gerekir. İlk bakışta 15 kentin Türkiye geneli üzerine bir değerlendirme için kısıtlı bir sayı olduğu akla gelebilir. Ancak bu çalışmada yer alan 15 kentin toplam metropoliten alan nüfusunun, Türkiye toplam il merkezleri nüfusunun %74'üne denk geldiğini de belirtmek gerekir. Bu da Türkiye nüfus dinamiklerini anlamada şüphesiz önemli bir temsiliyettir.

Çalışmada kullanılan veri seti, Türkiye İstatistik Kurumu'nun mahalle düzeyinde, en genel başlıklarıyla *eğitim, işgücü ve demografi* olarak tanımlanabilecek 2000 yılı detaylı nüfus verisidir. Bu üç başlık aynı zamanda Türkiye kentlerinde sosyo-ekonomik ayrışmayı temsil edecek temel ve belirleyici değişkenler olarak da görülmektedir. Örneğin yoksulluk çalışmaları ayrışmanın bu üç başlıktaki temsiliyeti hakkında önemli bilgi vermektedir. Gerek TÜİK, gerekse yoksulluk üzerine yapılan diğer istatistiksel çalışmalarda, eğitim düzeyi ve yoksulluk arasında kuvvetli bir ilişki olduğu, kişilerin eğitim düzeyi arttıkça yoksulluk riskinin önemli ölçüde azaldığı sıklıkla vurgulanır. Örneğin 2008 verileri ile yapılan güncel bir çalışmaya göre, okuma yazma bilmeyenlerde %40'lara varan yoksulluk oranının, üniversite mezunları içinde %1'in dahi altında kaldığı görülmüştür (Işık ve Ataç, 2011). Benzer bir sonuç istihdam verilerine bakarak da elde edilebilir. Aynı çalışmaya göre işverenlerde yoksulluk oranı yaklaşık %2 iken, aynı oran ücretli-maaşlı çalışanlarda %6, ücretsiz aile işçilerinde ise %33 olarak tespit edilmiştir. Bununla birlikte fertlerin yoksulluk oranının 3-4 kişilik hanelerde %7, 6-9 kişilik hanelerde %35, 10 ve daha fazla kişilik hanelerde ise %58 olması, demografik yapının en az eğitim ve işgücü kadar Türkiye'de sosyo-ekonomik statünün temel belirleyicilerinden biri olduğunu göstermektedir.

---

namikleri bakımından bulunduğu coğrafi bölgede öne çıkan bir kent olarak Denizli, büyükşehir olmamasına rağmen çalışılan kentler arasına alınmış ve toplamda 15 kente ulaşılmıştır.

Bu temsiliyet temelinde, eğitim, işgücü ve demografi çoklu değişkenlerini kullanarak yazıda yöntemsel olarak ulaşılmak istenen iki temel hedeften söz etmek gerekir. Bunlardan ilki her kente ait mahalle düzeyinde *ayrışma desenleri/haritaları* elde etmek, ikincisi ise bu desenleri oluşturan grupların *profil bilgilerine* ulaşmaktır. Kent desenleri, başka bir deyişle mahalle düzeyinde statü bilgisi veren ayrışma haritalarını elde etmede, mahalle tipolojisi geliştirmede kullanılan bir *karar ağacı yöntemi* kullanılmıştır.[13] Yöntemin ayrıntıları üzerinde durmamakla birlikte kısaca mantığını açıklamak gerekirse, en genel haliyle bu yöntemin mahalleleri farklı statü gruplarına göre sınıflandırmada belirli değişken değerleri temel alarak izlenen stratejik bir yol olduğu söylenebilir. Karar ağacında kullanılan ve farklı kentlerde ayrışmayı temsil etmek üzere seçilen değişkenlerin ise, yüzde değerler yerine, alansal verinin temsilinde önemli avantaj sağlayan ki-kare değerleri (X^2) ile analize katıldığını belirtmek gerekir.[14] Bu kapsamda, kentlere ait ayrışma desenlerini elde etmede kullanılan değişkenleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

A. Eğitim Durumuna Ait Değişkenler
A1. Okur-yazar kadın ki-kare değerleri
A2. Üniversite mezunları ki-kare değerleri

B. İşgücü Durumuna Ait Değişkenler
B1. İşgücündeki nüfus ki-kare değerleri
B2. Toplam işgücünde mali kurumlar ve finans sektöründe çalışanlar ki-kare değerleri
B3. Toplam işgücündeki müteşebbis, direktörler ve üst kademe yöneticilerin ki-kare değerleri

C. Demografik Yapıya Ait Değişkenler
C1. Doğum yeri incelenen kent olanların ki-kare değerleri
C2. Hane halkı büyüklüğü üç ve daha az olanların ki-kare değerleri

Burada belirtilen değişkenlerin kentlerde aldıkları değerlere göre her kente ait mahalle tipolojileri, her biri iki kademeden oluşmak üzere; Yüksek (A ve B grubu) – Orta (C ve D grubu) – Düşük (E ve F grubu) statü grupları olarak toplamda 6 sınıfa ayrılmış ve kentlere ait mahalle tipolojileri ile ayrışma desenleri bu sınıflama ile elde edilmiştir. Ardından, her kent için elde edilen ayrışma desen-

13 *Karar ağacı* yönteminin ayrışma çalışmalarındaki kullanımı için Işık ve Pınarcıoğlu'nun (2009) İstanbul üzerine yaptıkları ayrışma çalışmaları incelenmelidir. Kriterler değişmekle birlikte aynı yöntem bu çalışmada 15 kent için uygulanmakta ve kentlerin ayrışma desenlerine bu yöntemle ulaşılmaktadır.

14 *Yön gösteren ki-kare* değerleri ile elde edilen değişkenler ile ayrışma desenlerinin elde edildiği çalışmalar için, Güvenç ve Işık'ın (1996; 1997; 2002) İstanbul üzerine yaptıkları bir dizi ayrışma çalışması incelenebilir.

lerini oluşturan statü gruplarının "kimlerden" oluştuğu sorusuna ise *grup profilleri* ile ulaşılmıştır. Grup profilleri en net tanımı ile her kentte yüksek-orta-alt statü ile tanımlı mahallelerin bir anlamda demografik içeriğini sunmaktadır. Bu ikili yapı (desen-gruplar) ile her kent üzerine detaylı bir çözümlemeye gitmek mümkündür ancak bu yazının kapsamı ve kısıtlılığı gereği, kentlerin burada daha çok karşılaştırmalı bir yapı içinde analiz edileceğini de vurgulamak gerekir. Bu da ister istemez kentlere yönelik bir ad koyma, kimi zaman bir genelleme gayretine girmek anlamına da gelebilmektedir. Bu nedenle çalışma yönteminin belirlenmesinde, sadece eldeki yöntemin bir kenti açıklıyor olmasının yeterli olmadığı, seçilen yöntemin aynı zamanda kentlerin karşılaştırmasına da olanak tanıyor olması durumuna, uzunca süren bir yöntemsel sınama süreci ile dikkat edildiğini belirtmek gerekir. Hem ayrışma desenlerinin, hem de grup profillerinin bu anlamda istenileni oldukça iyi karşıladığı söylenebilir. Yazı kapsamı dışında olmakla birlikte bu çalışma ile, Türkiye'de toplumsal kent desenlerini okumada uygulanabilir ve farklı kentler için anlamlı ve geçerli sonuçlar veren bir yönteme erişildiğini de kısa bir not olarak belirtmek gerekir.

Temel bulgular, değerlendirmeler

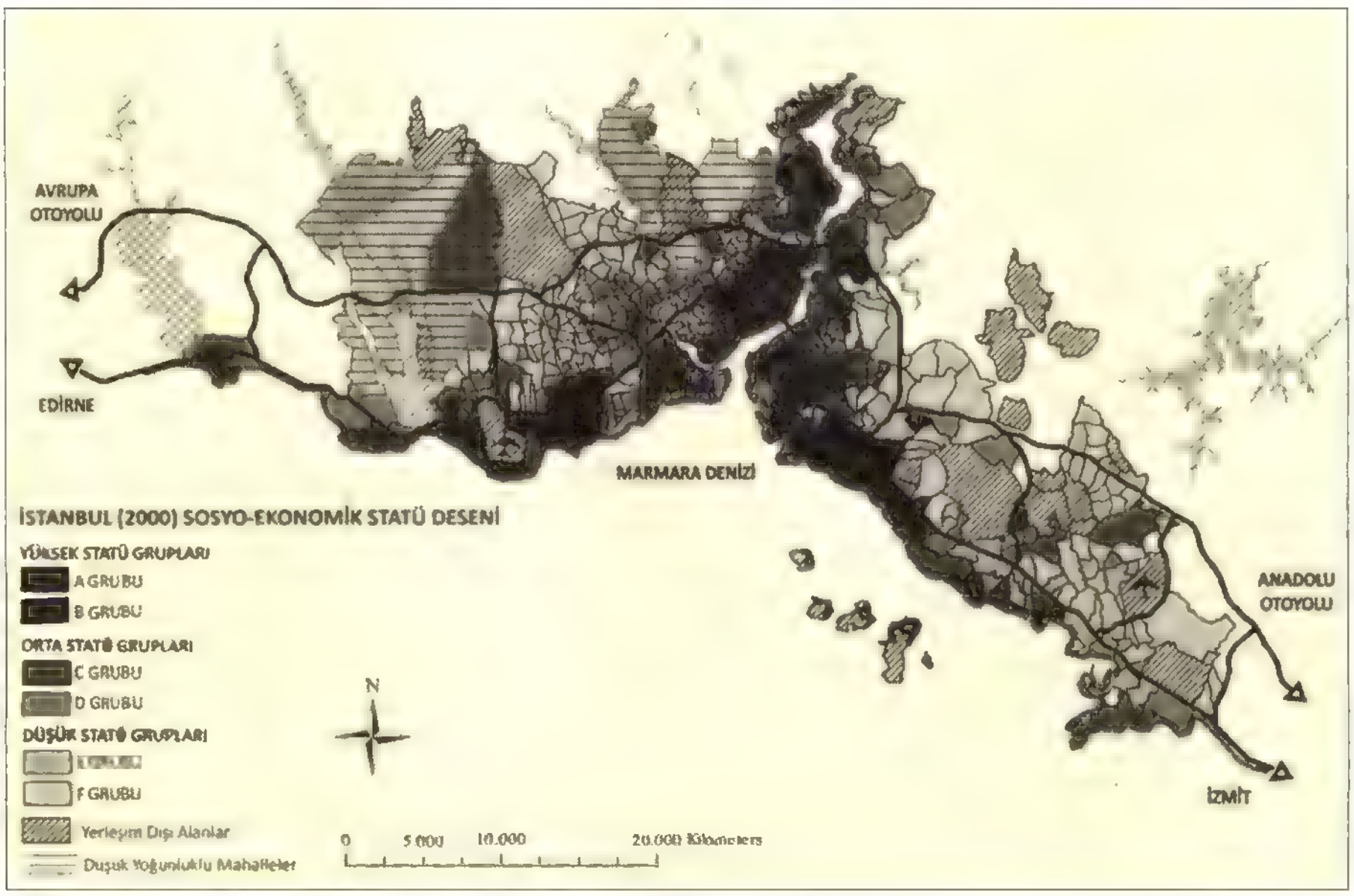
Bu bölümde temel bulgular üzerinden hızlıca eldeki tablo gösterilmeye çalışılmaktadır. Buradaki niyet tek tek çarpıcı olduğu düşünülen bulgular üzerine değerlendirmeler ile gitmek, bunu yaparken de öncelikle kentlere ait ayrışma desenleri, ardından bu desenleri oluşturan statü gruplarının farklı kentlerdeki profilleri gibi bir sıralama ile ilerlemektir. Bu değerlendirmeleri tek tek kentlere özgü çözümlemelerden çok, çalışılan kentler üzerine genellenebilir, anlamlı ve geçerli sonuçlar olarak okumakta da fayda görülmektedir. Ancak elbette ki yazının sınırlılığı gereği eldeki desenlerden sadece birkaçını gösterme fırsatı olacak. Karşılaştırmalı kent grafikleri için de benzer bir durumun söz konusu olduğunu belirtmek gerekir.

Bu bölüm aslında iki temel tespit üzerine kurulmakta, bu tespitler üzerine derinleştikçe ortaya Türkiye kentlerine ait, başka yollarla elde edilmesi çok da kolay görünmeyen alt bulgular çıkmaktadır. Bu tespitlerden ilki, Türkiye kentlerinin ülke geneline özgü bir mekânsal ayrışma kalıbının oluşu, başka bir deyişle Türkiye'de statü gruplarının mekânda, her kentte geçerli, ortak bir sistematik dahilinde dağılışıdır. Diğer tespit ise, bu ortaklığı tamamen ortadan kaldıracak niteliktedir. Bir yanda, elde tüm kentler için ortak sayılabilecek bir mekânsal ayrışma kalıbı varken, bu sistemi kuran grupların her kentte kimler olduğuna bakıldığında, ortaya biribirinden kimi zaman taban tabana zıt olabilen sınıf yapıları çıkmaktadır. Bu tabloya bakarak en basitinden Türkiye'de her kentte üst sınıflara çıkmanın yollarının farklı olduğu, bir kentte yüksek statü için avantaj sayılabilecek bir durumun, bir diğerinde dezavantaj olabileceği sonucuna

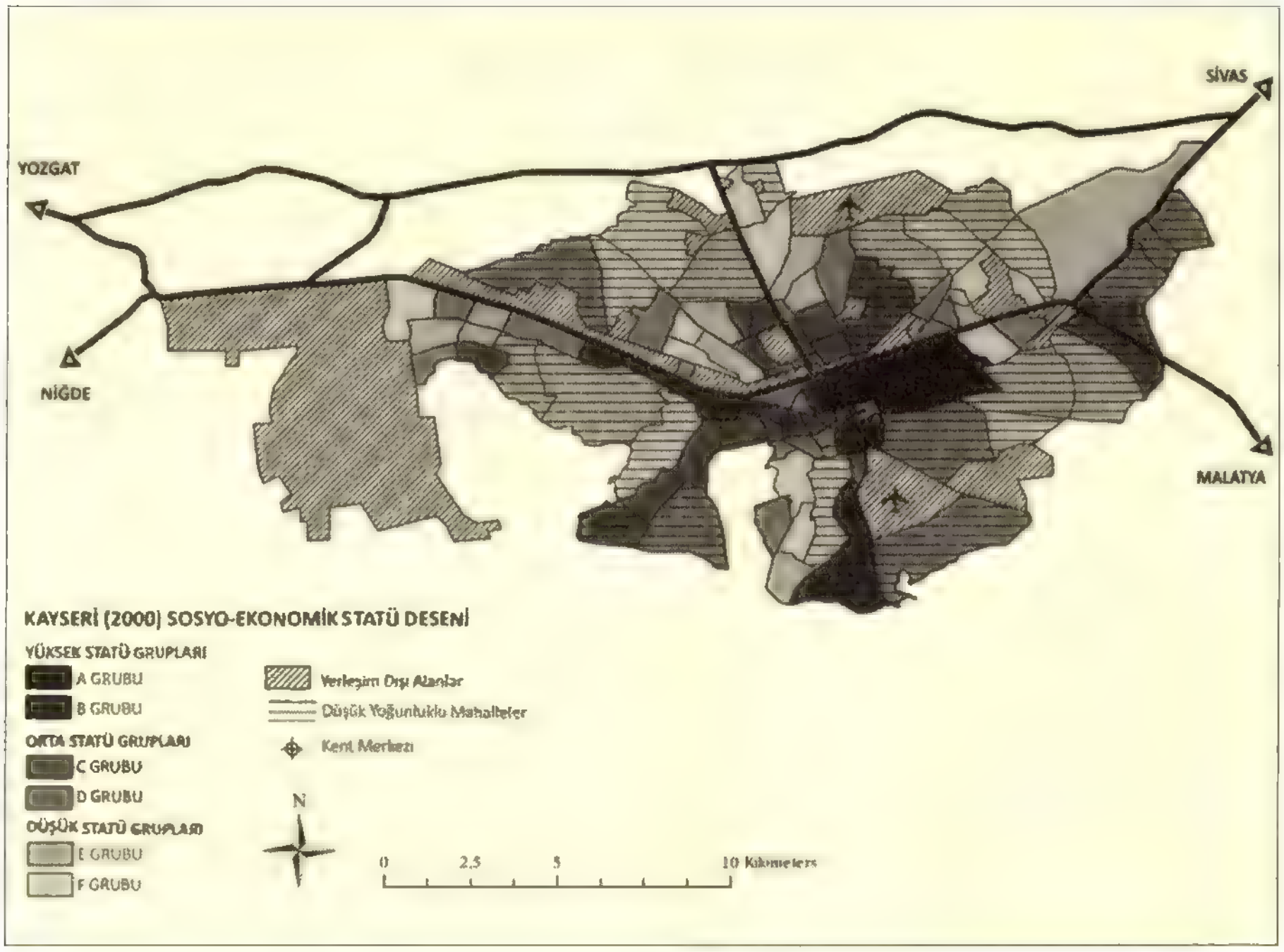
kolaylıkla varılabilir. Son söyleneceği daha en başından söylemek pahasına, bu iki temel tespitin en net tabiri ile *Türkiye'de farklı toplumsal süreçlerin benzer kent desenleri ürettiği* sonucuna götürdüğü ifade edilebilir. Çalışmayı bu iddialı sayılabilecek tespite götüren tüm bulgu ve değerlendirmeleri ise aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür.

Türkiye kentlerinde sosyal statü gruplarının mekânsal dağılım kalıpları şaşırtıcı şekilde benzerlik göstermektedir. Kentlerde, en yüksek ve en düşük statü gruplarının hiçbir koşulda sınır komşuluğunda bulunmadığı, orta sınıfın ise bu iki uç grup arasında bir geçiş bölgesi niteliği gösterdiği bir ayrışma düzeni hâkimdir. Bu da ülkede, Türkiye kentlerinin "karakteristik ayrışma deseni" olarak adlandırılabilecek önemde bir sosyo-mekânsal örüntü olduğu anlamına gelmektedir...

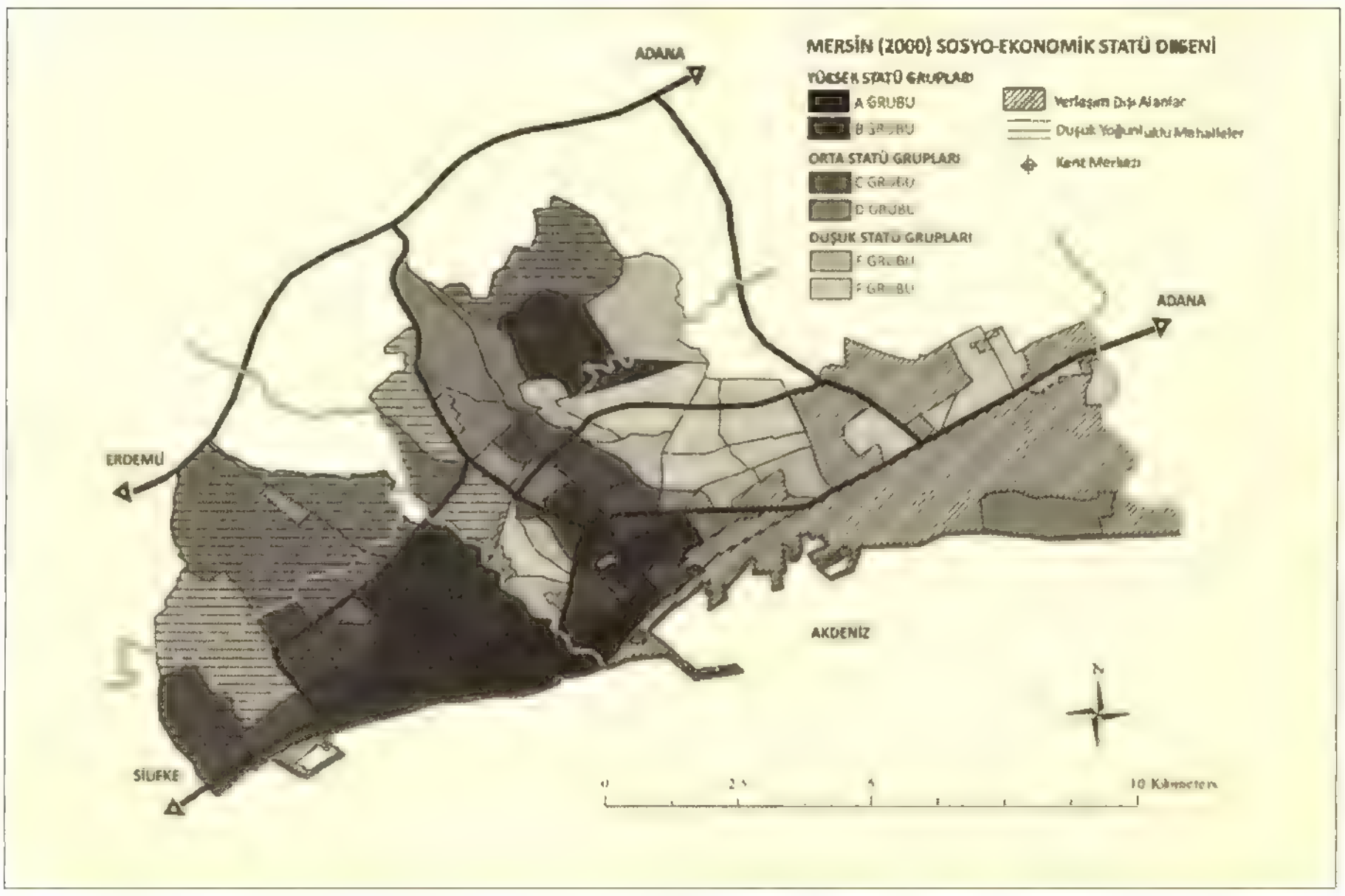
Kentlerin statüye bağlı ayrışma desenleri incelendiğinde gözle görülür birkaç temel sonuç ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki ayrışmış bir coğrafi örüntünün hemen her kente sirayet etmiş olmasıdır. Daha net bir ifade ile, statü gruplarının kent içi konumlanışı, gruplar arasında neredeyse yoruma gerek bırakmayacak türden net bir mekânsal ayrımın da varlığını göstermektedir. Üstelik tüm kentler birarada değerlendiriliğinde, ayrışmanın mekânsal izlerinin bir yer seçim düzeni, bir matematiği olduğu da ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifade ile, Türkiye'de kentler adeta bellirli bir sistem dahilinde gruplar arasında pay edilmiş durumdadır. Bu sistem Harita 2, 3 ve 4'te seçilen üç örnek kentin (İstan-



Harita 2. İstanbul sosyo-ekonomik statü deseni.



Harita 3. Kayseri sosyo-ekonomik statü deseni.



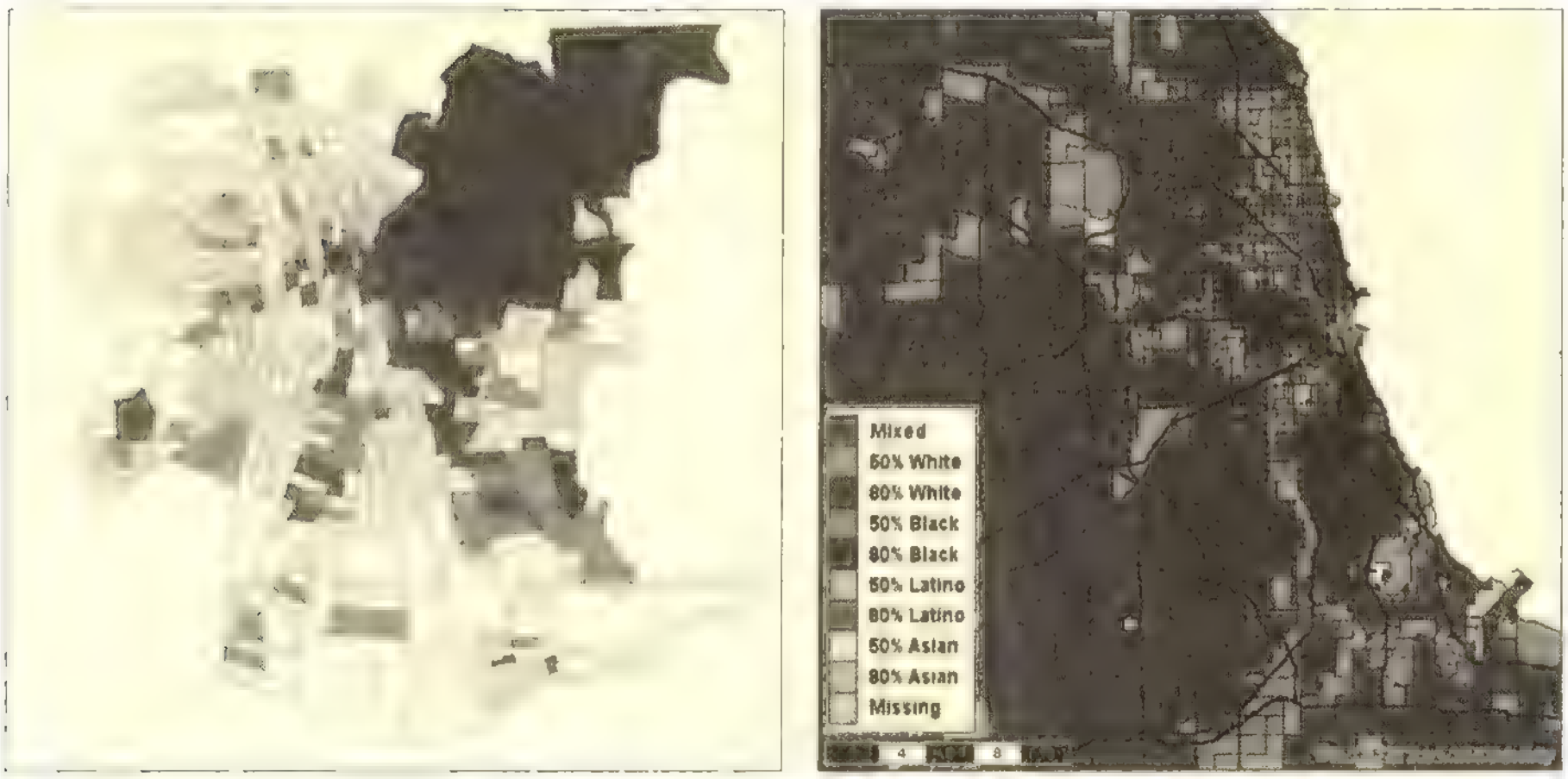
Harita 4. Mersin sosyo-ekonomik statü deseni.

bul, Kayseri ve Mersin) ayrışma desenlerinden de kolaylıkla seçilebilir. Burada görüldüğü haliyle üç kentte, fakat aslında incelenen örneklerin tümünde, kentler için ortak sayılabilecek bir mekânsal ayrışma kalıbından bahsetmek mümkündür. Bu ortaklık, birbirine hiçbir koşulda değmeyen üst ve alt sınıflar ile, bu gruplar arasında adeta bir koruma kuşağı, bir geçiş bölgesi özelliği gösteren orta sınıfların varlığı ile tanımlıdır. Başka bir deyişle, Türkiye kentlerinde statünün mekândaki dağılımı, varsılın yoksulla neredeyse karşılaşmasına bile olanak tanımayan kurallı bir yapı gösterirken, bu desen içinde varlıklı mahallelerden yoksul olanlara geçmek için mutlak surette orta sınıfa uğramak gerekmektedir. Daha da önemlisi, kentlerin fiziksel özellikleri değişse bile, bu temel yerleşim sisteminin her kentte ana hatları ile geçerli oluşu, grupların kent içinde-ki bu sistematik dağılımının *Türkiye kentlerinin karakteristik ayrışma deseni* olduğunu göstermektedir.

Fakat elbette ki bir yere ait herhangi bir oluşumu "karakteristik" ya da "o yere özgü" olarak tanımlamak, ancak o şeyin diğerlerinden farkını ortaya koyarak mümkündür. Bu nedenle burada sözü geçen kurallı yerleşim desenini Türkiye'ye özgü olarak adlandırmak için, farklı coğrafyalara ait ayrışma desenlerini de incelemek gerekti. Tarihsel süreçleri ve kentsel gelişimleri bir kenara bırakarak ülkelere ait kent desenleri sadece grupların mekândaki yer seçimleri ile değerlendirildiğinde ortaya oldukça ilginç bir tablo çıkmaktadır. Harita 5'teki örnek desenlerde de görülebileceği gibi, örneğin büyük ölçüde etnik ayrışma ile tanınan ABD kentlerinin neredeyse kurallı sayılabilecek ayrışma deseninin, merkez ve yakın çevresinde yer seçen siyahlar, Latinler ve Asyalı gruplar ile merkezin ve göçmen grupların olabildiğince uzağında, kent çeperinde, yer alan "beyazlar" ile örüldüğü görülmektedir. Latin Amerika kentlerinde ise ayrışma deseninin kurallarını, merkezden çepere doğru geniş bir alanda yer seçen üst sınıflar belirlemektedir. Bunun tam tersi örneğini ise Asya kentlerinde görmek mümkündür. Toplumsal farklılaşmanın büyük ölçüde "tabu" olarak görüldüğü ve hatta dolaylı yoldan inkâr edildiği bu coğrafyada, toplumsal sınıflar kentte daha dağınık ve görece düzenli yer seçmektedir.[15]

Tekrar Türkiye kentlerine dönersek, farklı coğrafyalarda yapılan bu kısa gezintinin bile kentler için tanımlanan ayrışma kalıbının, Türkiye kentlerine özgü bir örüntü olduğu açıkça görülmektedir. Üstelik bu desen, benzerine ancak ABD kentlerinde rastlanacak bir katılıkta, kentin kazananları ve kaybedenlerinin sınır komşuluğunu bile reddetmeleri ile kuruludur. Ayrışma desenle-

15 Burada sözü geçen farklı ülkelerdeki ayrışma desenlerine ulaşmak için her ülkenin öncü desen çalışmasından birer örnek sunmakta fayda görülmektedir. Amerikan kentleri üzerine yapılan etnik kent deseni çalışmaları içinde oldukça kapsamlı bir çalışma Fosset'e (2001) aittir. Latin Amerika'nın karakteristik sayılabilecek desenini Santiago kenti örneğinde gösteren bir çalışma için Sabatini, Caceres ve Gerda'ya (2001) bakılabilir. Asya kentleri üzerine ayrışmayı "desen" olarak ele alan az sayıda çalışma bulunmaktadır. Tokyo üzerine -Asya çalışmaları tabiri ile- bir mekânsal "farklılaşma" çalışması için Waley (2001) incelenebilir.



Harita 5. Sırasıyla Santiago (Şili) ve Chicago (ABD) kentlerine ait ayrışma desenleri.
Kaynak: Santiago deseni; Sabatini, Caceres ve Gerda'ya (2001), Chicago deseni ise; Fosset'e (2001) aittir.

rinden de görülebileceği gibi, Türkiye'de iki uç grubun birbirleri ile komşuluğu ancak arada aşılması güç bir fiziksel eşik (otoyol, nehir, yükselti vb.) olması durumunda olasıdır. Başka bir deyişle, ABD'nin mekânda daha ilk bakışta göze çarpan "siyah-beyaz" ayrımı, bizde neredeyse kendini "varsıl-yoksul" ayrımı ile göstermektedir.

Türkiye kentlerinde en yüksek statü grubunun kentsel alanda iki tercihi bulunmaktadır; kent içi doğal güzelliklere yakın yer seçmek, kent merkezi ve çevresine yakın olmak...

Tüm kentlerde "diğerlerinden" mekânsal olarak ayrışma eğiliminin en yüksek olduğu grup şüphesiz kentin varlıklı mahalleleridir. Elde edilen tüm ayrışma haritalarında ilk bakışta göze çarpan grubun, genellikle tek bir alanda yer seçen üst sınıflar olduğu açıkça görülmektedir. Üstelik bu seçimin pek çok kentte ana hatları ile benzer eğilimler gösteriyor oluşu önemlidir. Tüm kentlere ait ayrışma desenleri birlikte incelendiğinde, bu eğilimlerden ilkinin kent içinde (varsa) kıyı ya da herhangi bir su kenarında yer seçmek, diğerinin ise kent merkezinin olabildiğince yakınında, kimi zaman tam da içerisinde yer almak olduğu görülmektedir.

Kentin varlıklı kesiminin doğal güzelliklere yakın yer seçiyor olması elbette şaşırtıcı bir bulgu değildir. Hatta bu durumun pek çok farklı coğrafyada benzer hallerini görmek de mümkündür. Fakat bu durumun Türkiye kentlerinde kendini en açık şekilde sahil kentlerinde okutuyor olması dikkat çekicidir. Bu kentlerde, kıyı mahalleleri kentin "seçilmişleri" dışında herhangi bir kesimin sızmasına dahi izin vermemektedir. Üstelik bu kentlerin büyük bölümünde kıyıdan geriye gidildikçe, statü bakımından hiyerarşik bir düşüş de söz konusudur. İncelenen kentler içinde *İstanbul ve İzmir* bunun en belirgin örnekleri olarak or-

taya çıkarken, *Antalya*, *Mersin* ve *Samsun*'da da bu hiyerarşik ilişkinin geçerliliğini büyük ölçüde koruduğu gözlemlenmiştir. Yine de Antalya, İzmir ve Samsun'da, kıyının İstanbul ve İzmir'den farklı olarak bir nebze toleraslı olduğu ve parça parça da olsa, varlıklı kesim dışındaki bir başka gruba (en azından orta sınıflara) açılabildiği görülmektedir.

Üst sınıfların kentlerdeki yer seçiminde dikkat çeken bir diğer nokta ise, kent merkezine yakın olmanın statü göstergesi olmaya, 2000'lerde de devam ediyor oluşudur. Mekân seçimi açısından ayrıcalıklı olan bu grubun, merkeze yakın olma eğilimi, özellikle kıyılara ve kent içi doğal güzelliklere uzak olan Orta Anadolu kentlerinde görülmektedir.[16] Birkaç somut örnek üzerinden gidilirse, eldeki ayrışma haritalarında, merkez ve üst sınıf ilişkisinin en net okunur olduğu kentlerin başında *Kayseri* ve *Eskişehir* gelmekte, bu kuvvetli ilişki bir ölçüde *Konya*, *Diyarbakır* ve *Erzurum* için de geçerli sayılmaktadır. Bu kentlerde, üst sınıflar neredeyse kent merkezi ile aynı konumda, ya da merkezin oldukça yakınındadır. Üst sınıfların merkezden kentin çeperine doğru yönelimi ise en net *Bursa*, *Gaziantep* ve *Denizli* kent desenlerinden okunmaktadır. Bu kentlerde üst sınıflar, merkez ve yakınından başlayarak kentin belirli bir aksında yer seçmekte, üst sınıfın merkeze bir yerinden bağımlı olması durumu, bu kentler için de geçerli görülmektedir.

Merkez-üst sınıf ilişkisinde kuşkusuz kentlerin fiziksel özellikleri de önemli rol oynamaktadır. Örneğin neredeyse tüm Kıyı kentlerinde sahil boyunda yer almak, merkeze yakın olmaya tercih edilmiş durumdadır. Merkez çevresini de içine alacak şekilde, kıyının önemli bir bölümünün üst sınıflara ayrıldığı *Antalya* ve *Mersin* ise bunun en iyi örnekleridir. Kıyı kentleri arasında sadece *Samsun*'da en yüksek statü grubu hem kıyıda, hem de kent merkezinde yer almakta, *Adana*'da ise üst sınıfların kent merkezine yakın başlayan konumu, baraj gölü kıyısına kadar tek bir aksta ve tek bir alanda devam etmektedir. İncelenen kentler arasında *İstanbul*'u kendine has coğrafyası nedeniyle ayrı bir yere koymak gerekse de, *Ankara* ve *İzmir* ile birlikte burada da kent merkezi - üst sınıf tartışmasının neredeyse anlamsız kalacağı kadar çok merkezli metropol gelişimi gösterdiği okunabilmektedir.

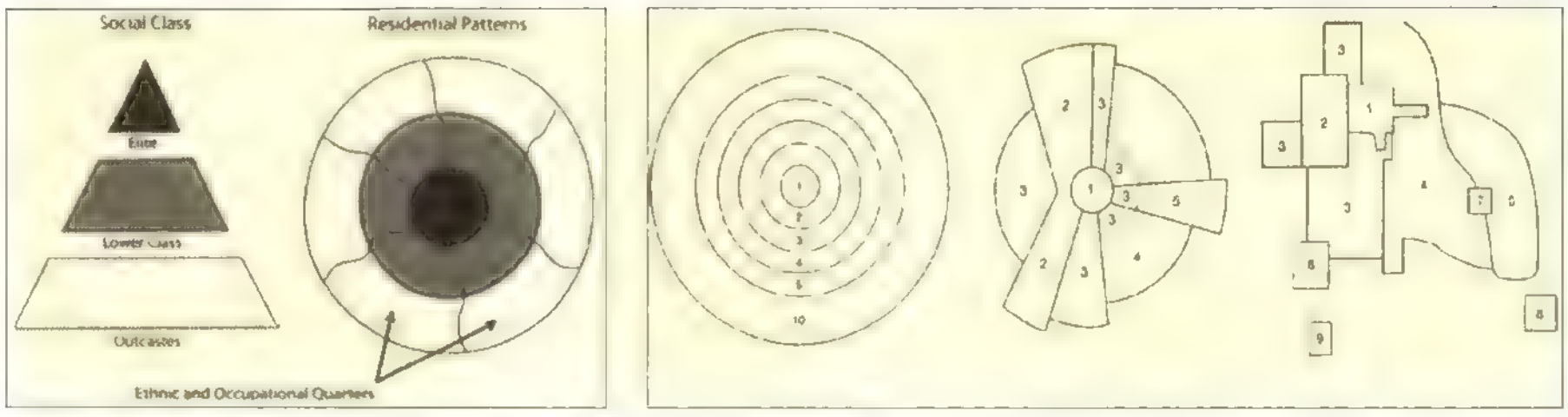
Üst sınıfın kent merkezi ile kurduğu farklı türden mekânsal ilişkiler, kentleri ister istemez bu konumlanma üzerinden de gruplamayı gerektirmektedir. Buna göre üst sınıfın merkeze göre konumlanışının beş farklı biçimde ortaya çıktığı söylenebilir; (1) Üst sınıfların merkezden bağımsız yer seçtiği, çoklu merkeze sahip kent gelişimleri (*İstanbul, Ankara, İzmir gibi ülkenin öncü metropolleri*), (2) Üst sınıfların kent merkezine bağımlılığının yüksek olduğu, kent mer-

16 Elbette ki bu genel resme 2000'de üst statü grubunun merkezden çepere kaçışının bugünkü yoğunlukta olmadığını akılda tutarak bakmak gerekiyor. Ancak yine de bu durumun bugünden yarına hızlı ve ani bir değişim gösterecek kadar farklılık yaratmayacağının da altını çizmek gerekir. Başka bir deyişle, büyük ihtimal burada tariflenen kentlerin büyük bölümünde üst gelir grubunun merkeze olan bağlılığı bugün dahi devam etmektedir.

kezinde ya da merkezin yakınında yer seçtiği kentler (*Kayseri, Konya, Eskişehir, Erzurum, Diyarbakır gibi Orta Anadolu ve Doğu kentleri*), (3) Üst sınıf yer seçiminde, kıyının merkeze tercih edildiği kentler (*Antalya ve Mersin*), (4) Üst sınıfın merkezden belirli bir aks/bölge ile metropoliten alan dışına yönelen bir gelişim gösterdiği kentler (*Bursa, Denizli, G. Antep gibi ülkenin öncü sanayi kentleri*), ve son olarak da (5) Üst sınıfın kıyı ve merkezi birlikte tercih ettiği kentler (*Adana ve Samsun*).

Görüldüğü gibi, burada kabaca tariflenen bu sınıflama, Türkiye'de sadece kentin "zenginlerinin" yer seçimi ve hareketliliğinin bile farklı kentsel dinamikler hakkında fikir verebildiğini göstermektedir. Fakat elbette bu da yeni bir buluş değildir. Kent merkezi ve toplumsal sınıflar arasındaki ilişki *Chicago Okulu* çalışmalarından beri dile getirilen köklü bir araştırmanın ürünüdür. Örneğin Sjoberg'in 1960 tarihli *The Preindustrial City* (Endüstri Öncesi Kent) isimli kitabında, merkeze bağımlılığın yüksek olduğu bir kentin endüstri öncesi küçük ya da orta ölçekli kent gelişimlerine karşılık geldiği vurgulanır. Bu yapı içerisinde "elitler" kent kullanımlarına en yakın yer olan, konut, yaşam ve hizmet olanakları ile iş imkânlarının yoğun olduğu yönetimsel ve prestijli yer olan merkezde yer seçerken, merkezden çeperlere gidildikçe statü de kademeli olarak düşer. Türkiye kentleri bu yapı ile değerlendiriliğinde, söz konusu merkez-kent ilişkisinin çok da yabancı olmadığı görülmektedir. Statünün mekândaki kademeli düşüşü, bizde kimi zaman odağa kent merkezinin, kimi zaman ise sahil şeridinin konulması ile net olarak okunmaktadır. Özellikle *Orta Anadolu ve Doğu kentlerinde* merkezden çepere doğru ışınsal statü değişiminin Sjoberg'in çizdiği bu şekle birebir uyuyor olması önemlidir. Oysa ki endüstrileşme sonrasında -Batı'da- kentler için kabaca tariflenen bu dairesel yapı adeta ters yüz olmuştur. Erken dönem sanayi kentlerinin merkezi, artık sadece konut ve yönetim alanı olmaktan çıkarak üretimin de yapıldığı ve nüfus olarak daha heterojen bir yapı gösteren yer haline gelmiştir. ABD'de *white flights* olarak bilinen, merkezdeki üst gelir gruplarının kent dışına yoğun göçünün de böyle başladığı bilinmektedir (bu süreç literatürde en sık anlatılan şekli ile Burgess'ın merkezî çemberler kuramı ile ifade edilir; bkz. Şekil 1). Bu durum başta İstanbul ve Ankara olmak üzere, Türkiye kentleri için de merkezin köhneme sorunsalı ile zaten sıklıkla dile getirilmektedir.[17] Ancak Türkiye'de, Batı benzeri bir gruplar arası yer değişim sürecinin her kent için buradaki hali ile geçerli olmayabileceği, bu çalışmada ayrışma desenlerinin dolaylı yoldan verdiği en önemli sonuçlardan biridir. Burada da altının sıklıkla çizildiği gibi, Türkiye kentlerinin büyük bölümünde kent merkezi, 2000'lerin başındaki kent biçimlenmelerinde gücünü korumaya

17 Türkiye'de sınıfsal yer değişimlerinin ve bu değişim içinde merkezin el değiştirme sürecinin en net okunur olduğu kentlerin başında şüphesiz İstanbul ve Ankara gelmektedir. Bu dönüşüm üzerine yapılan çok sayıda çalışma arasında, merkezi tam olarak burada anlatıldığı hali ile yer değiştirme ve yeniden yapılanma süreçleri üzerinden ele alanlara, Tekeli (1994) ve Tümertekin (1997) çalışmaları örnek verilebilir.



Şekil 1. Merkez-Kent gelişimlerine yönelik teorik çizimler.
(Kaynak: İlk çizim Sjoberg'in 1960 tarihli The Preindustrial City'de tanımladığı merkez ve sınıfların konumuna ait teorik şemadır. Diğer çizimler ise sırasıyla; Burgess'ın (1923) merkezî çemberler kuramı, Hoyt'un (1939) sektör modeli ve Harris ve Ullman'ın (1945) çoklu merkez modeline aittir.)

devam etmekte, üstelik ilerleyen dönemlerde de "değerini" kolay kolay yitirebilecek gibi görünmemektedir. Bu durum elbette ki merkezin gücünün "üst sınıf" ile okunur olduğu kentler için büyük ölçüde geçerlidir. Özellikle merkezin geleneksel ticari fonksiyonlarını yitirmediği, bir anlamda zenginliğini ve çeşitliliğini koruduğu kentlerde, üst sınıfların merkeze bağlılığının da devam ediyor olduğu çalışmadaki en net bulgularından biridir. *Bursa, Kayseri* ve *Konya* bu bağlılık - canlılık ilişkisinin net okunduğu kentlerin başında gelmektedir.

Diğer taraftan bir kentte üst sınıfların halen kentin merkezinde yer seçiyor olması, Batı kentlerinde dışlanan gruplarda görülen "merkezde kapalı kalma" zorunluğunun *(trapped)*, bu kentlerde üst sınıf için geçerli olduğunu göstermektedir. Oysa ki üst sınıfın, merkezden çepere aks boyu yer seçtiği kentlerde (ülkenin öncü sanayi kentleri; *Bursa, Gaziantep* ve *Denizli* örneklerinde olduğu gibi), çepere kaçısının bir nebze daha kontrollü olduğu yorumu yapılabilir.[18] Üstelik kent zenginin merkezden henüz "kaçamadığı" bir kentsel düzen, o kentin ulaşım sistemi ya da kent dışı hizmet olanaklarının az gelişmişliği ile de yakından ilgilidir. Bu anlamda, özellikle Orta Anadolu ve Doğu kentleşmesini, Batı'daki büyük kentler ve Kıyı kentlerinden ayrı bir yere koymak gerekir. David Harvey geçtiğimiz haziran ayında Türkiye'ye geldiğinde, kentsel yenilemeyi "varlıklı sınıfın kente geri dönme arzusu" olarak tanımlamıştı. Eldeki merkez-üst sınıf ilişkileri, bu durumun ancak Türkiye'nin öncü kentleri için geçerli olabilecek bir mesele olduğunu ortaya çıkarırken, ülkenin büyük bölümü ve özellikle Anadolu kent merkezleri içinse bu durumun yakın dönemde dahi vurgulanan boyutta olamayabileceğini göstermektedir.

Statü gruplarının mekândaki dağılımı varsılın yoksula değmemesi üzerine kuru-

18 Buradakine benzer bir kent sistemi, Hoyt'un sektör teorisinde şehrin fizyonomik gelişiminin ana yollar boyunca merkezden çevreye doğru uzanan sektörel dilimler halinde gerçekleştiği ve bu aks gelişimlerini belirleyenin büyük ölçüde üst gelir grubunun kentteki yer seçimi oluşunun vurgulandığı düzene benzerlik göstermektedir. Bu sistemde, üst gelir grubu kentte her zaman kent hizmetlerinin geliştiği ya da "doğal" değeri olan akslarda yer seçerken, bu seçim kentlerin de bütüncül yapısını belirlemektedir. Böyle bir düzende sınıflar arası geçiş, kademeli ve üst sınıfın yerini bir alt sınıfa bıraktığı düzenli bir yapıda gerçekleşir.

lu ortak bir yapı gösterirken, her kentte bu düzeni oluşturan grupların kimler olduğuna bakıldığında söz konusu ortaklık darmadağın olmakta, ortaya aynı mekânsal ayrışma kalıbını üreten birbirinden farklı "sınıf portreleri" çıkmaktadır...

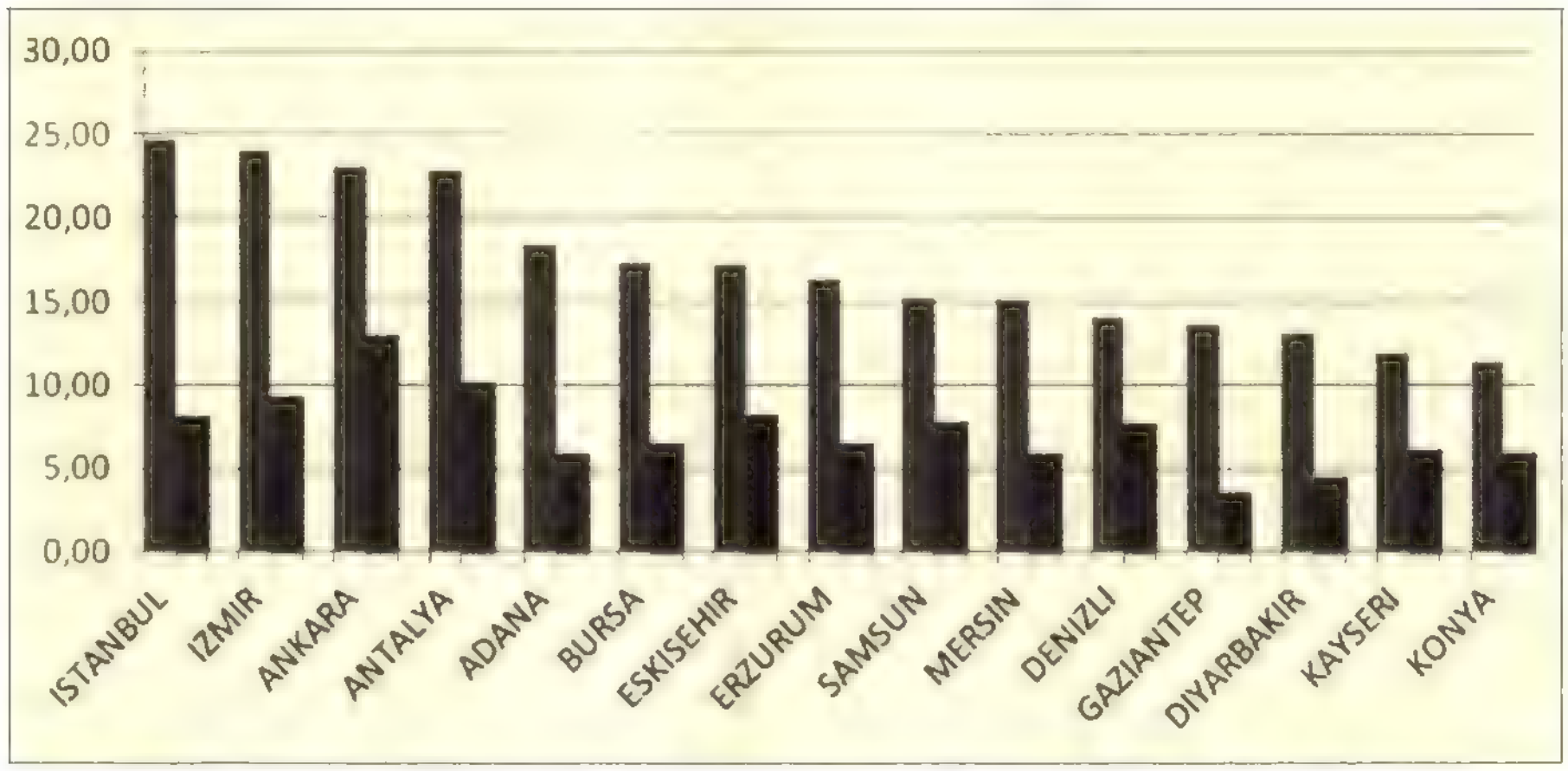
Kentlerin fiziksel koşullarına bağlı farklılıklarına rağmen, statü gruplarının Türkiye kentlerine özgü bir ayrışma kalıbı olduğu yukarıda detaylı anlatıldı. Ancak bu kalıbı oluşturan grupların her kentteki profil bilgileri incelendiğinde, "ortaklıklar" üzerine kurulu bir desen çözümlemesinin yerini, "farklılıklar" ile tanımlı sınıf yapılarına bıraktığı görülmektedir. Grupların her kentte kimlerden oluştuğu bilgisi, en başta, mekânda benzer desenler üreten sınıfların, her kente farklı demografik içerikleri olduğunu göstermektedir. Kimi zaman birbirine taban tabana zıt olan farklı türden üst, orta ve alt statü gruplarına ait bu içerikler ise, ülkede tek tip bir sınıf resminin olamayacağını açıkça ortaya koyar niteliktedir. Daha net bir ifade ile, eldeki sınıf portreleri, her kentte üst basamakları çıkmanın yollarının farklılaştığını, bir kentte dezavantaj gibi görünen bir niteliğin, bir diğerinde üst sınıfta yer almanın temel koşulu olabileceğini göstermektedir. Bu noktada kentlere yönelik somut örneklerle ilerlemek faydalı olacaktır.

Çalışmada en üst statü grubunun karşılaştırmalı profil grafiklerinde, toplumların refah ve gelişmişlik düzeyleri ile doğrudan ilişkili olduğu bilinen temel birkaç gösterge esas alındı.[19] Bu göstergeleri; grupların *eğitim durumu, yerli olma durumu, hane yapısı, kadın-çocuk oranı, toplam çalışan nüfus ve çalışan kadın nüfus oranı* olarak sıralamak mümkün. Elde edilen bu grafiklerde, açık renkli çubuk gösterimleri söz konusu değişkenin tüm kentteki genel ortalamasını, koyu renkli gösterim ise, değişkenin o kentin sadece en yüksek statü grubu içindeki oranını ifade ediyor.[20] Örneğin Grafik 1 her kentte üst sınıfın ne kadar bir bölümünün yüksek eğitim mezunu olduğunu gösteriyor. Grafiğe daha ilk bakışta, üst statü gruplarının eğitim durumunun her kentte önemli ölçüde farklılaştığı, hatta bu farklılığın kentler arasında bir sınıflamaya gitmeyi bile mümkün hale getirdiği görülüyor.

İlk olarak *İstanbul*, *Ankara* ve *İzmir*, eğitimin üst sınıfta yer almanın neredeyse ön koşulu sayıldığı kent grubu olarak diğerlerinden ayrılıyor. Bu üç kentte üst sınıfa mensup ortalama dört kişiden birinin yüksek eğitimli olduğu görülmektedir. Bu da en açık şekilde, İstanbul, Ankara ve İzmir'de, eğitimin statü yükseltmede en etkili niteliklerden biri olduğunu gösterir. Başka bir deyişe bu kentlerde, varlıklı kesimin mevcut konumlarının "eğitimli" olmak ile yakın ilişkili olduğu görülmektedir. Bunun tam tersi örneğini ise, en yüksek statü grubu içeri-

19 Bu konuda Dünya Bankası'nın ülke düzeyinde çok sayıda çalışması yer almaktadır. Bu çalışmalarda nüfus gelişimleri, doğurganlık ve eğitim durumu göstergelerinin, ülkelerin refah düzeyi ile yakın ilişkisi istatistiksel örneklerle sunulmaktadır. Bunun güncel bir örneği için *Dünya Kalkınma Raporu: Toplumsal Cinsiyet Eşitliği ve Kalkınma* (2012) incelenebilir.

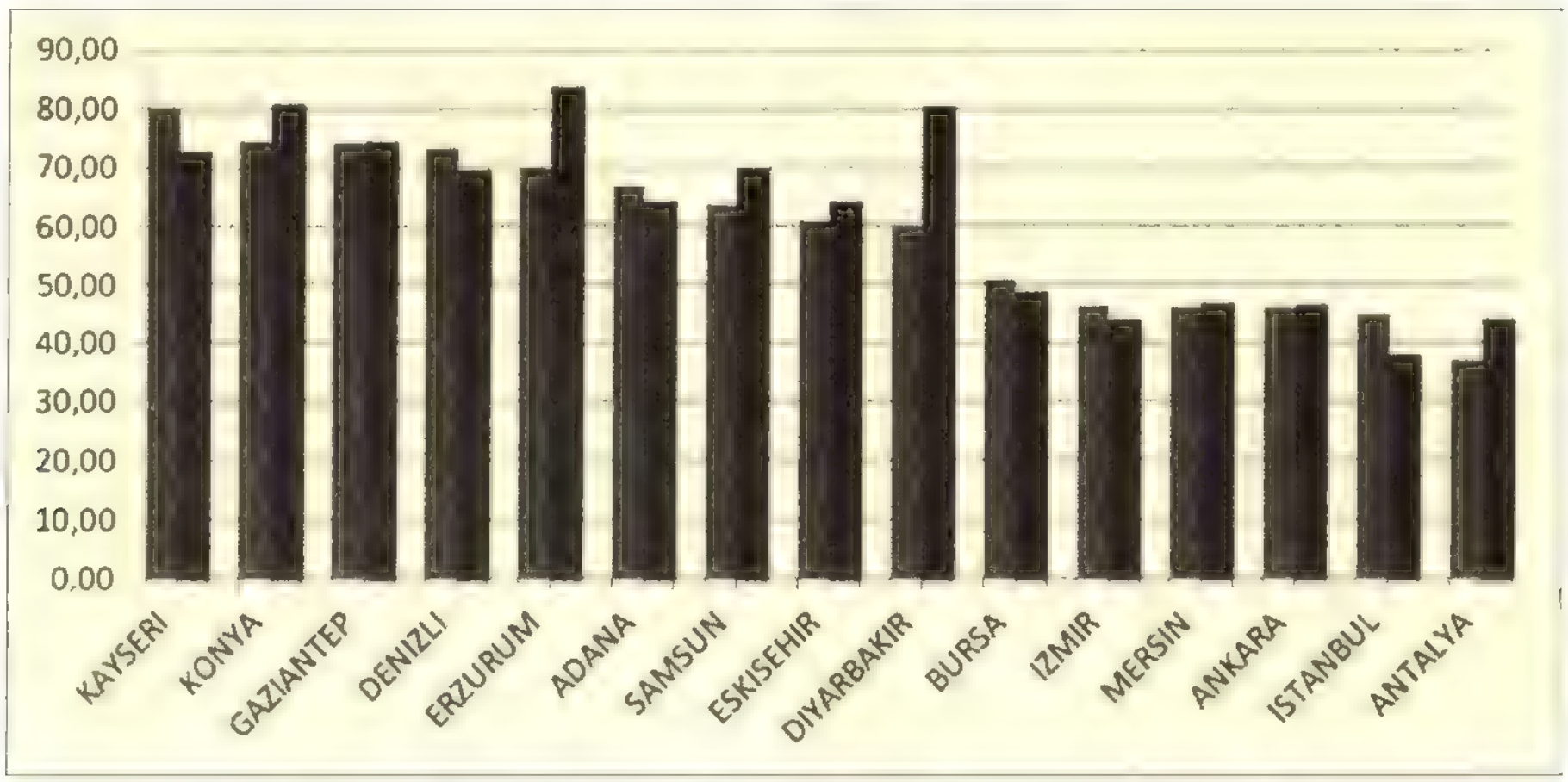
20 Grup profil grafiklerini, üçü temel (üst-orta-alt) olmak üzere toplamda altı statü grubu için de elde etmek elbette mümkündür ancak yazının kısıtlılığı gereği burada sadece en üst statü grubuna ait (A Grubu) profil bilgileri karşılaştırmalı olarak seçilen birkaç değişken ile açıklanmaktadır.



Grafik 1. Kentlere göre en yüksek statü grubu içinde üniversite mezunu oranları

sinde dahi eğitimli kesimin ancak grubun %10'larını oluşturabildiği Orta Anadolu ve Doğu kentlerinde görmek mümkündür. Kayseri ve Konya'de en düşük değerde olmak üzere, *Denizli*, *Kayseri*, *Konya*, *Gaziantep* ve *Diyarbakır*'dan oluşan kent grubunda, yüksek eğitimin anlamlı ve geçerli bir statü göstergesi olmadığı açıkça görülmektedir. Bu değerlere göre, sınıf atlamada yüksek eğitim, İstanbul, Ankara ve İzmir'de ne kadar önemli ise Kayseri ve Konya'da bir o kadar etkisizdir. Eğitimin üst sınıfta yer almada önemli bir etkisi olmadığı görülen bu kentlerde, belli ki sınıf atlamanın başka koşulları, başka yolları yer almaktadır.

Bu yollar içinde ilk akla gelen şüphesiz bir kentin "yerlisi" olma durumunun Anadolu'da, sınıf tanımında etkili olabileceğidir. Kentlerin üst sınıf-yerli nüfus ilişkisini veren grafik de zaten bu yönde önemli ipuçları sunmaktadır. Grafik 2'de görüldüğü üzere, üst sınıfta doğum yeri yaşadığı şehir olanların oranı, Orta Anadolu kentlerinde başka hiçbir değişkende görülmeyecek kadar yüksek değerlerle ifade ediliyor. Sayılarla konuşmak gerekirse, *Kayseri* başta olmak üzere sırasıyla *Konya*, *Gaziantep*, *Denizli* ve *Erzurum*'da en yüksek statü gruplarının ortalama %70'inden fazlasını kentin yerlileri oluşturuyor. Bu da en net tabir ile, söz konusu kentlerde "yabancıların" üst sınıfa geçişinin çok da kolay olmadığı şeklinde yorumlanabilir. Üstelik *yerelliğin* bu denli önemli olduğu bir sınıfsal yapı, sayılan bu kentlerde üst sınıf oluşumunun büyük ölçüde yerel süreçlerle ve yerel nüfus dinamikleri etkisinde ortaya çıktığını da gözler önüne sermektedir. Ancak üst sınıfının büyük bölümü yerli olan bu kentlerde, doğduğu şehirde yaşıyor olmanın kentin geneline sirayet etmiş bir durum olduğunu da belirtmek gerekir. Bu da elbette ki büyük ölçüde kentlerin göç geçmişleri, göçün niceliksel ve niteliksel farklılıkları ile yakından ilgilidir. Orta Anadolu ve Doğu kentlerinde yerli olmanın her sınıfta genel bir eğilim olarak ortaya çıkışı, en basitinden bu kentlerin tüm diğer kentlere göre daha az göç almış olmasının doğal bir sonucu olarak



Grafik 2. Kentlere göre en yüksek statü grubu içinde yerli nüfus oranları.

kabul edilebilir. Ancak yine de kentlere ait grup içi değerler kent içi ortalamalar ile birlikte değerlendirildiğinde, özellikle Kayseri ve Denizli'de üst sınıfta yer alan yerli nüfus oranının, hem diğer kentlerin, hem de kent içi ortalamalarının üzerinde yer alıyor olması dikkat çekicidir. Hızlıca toparlamak gerekirse, yerli olmanın her koşulda işe yaradığı ve diğerleriyle karşılaştırıldığında kentin geneline yayılan bir durum olarak önem kazandığı kentler arasında, *Kayseri*, *Konya*, *Adana*, *Denizli* ve *Gaziantep* yer alırken, özellikle Kayseri ve Denizli'de üst sınıfa giden yolların kent dışı doğumlulara büyük ölçüde kapalı kaldığı görülmektedir.

Anadolu'daki bu yüksek değerlere karşılık, yerli nüfus-yüksek statü ilişkisinde zayıf kalan kentler ise sırasıyla; *Antalya*, *İstanbul*, *İzmir*, *Mersin*, *Bursa* gibi, ülkenin Batı ve kıyı kesiminde yer alan kentlerdir. Üstelik bu kentlerde üst sınıfa dahil olabilmek için o yerde doğmuş olmaktansa, yüksek eğitimli olmanın çok daha geçerli olduğu, üst sınıfta "yerli" olmanın, diğer sınıflarda "yerli" olmaktan çok da büyük bir fark göstermediği görülmektedir.[21] Buna göre ülkede sahil kesiminin, Anadolu'nun tam tersi bir eğilimle, "yabancıya" daha açık, daha toleranslı bir üst sınıf oluşumu gösterdiğini söylemek herhalde yanlış olmayacaktır. Bir kere bu kentlerde varlıklı kesim içinde yer almak, doğum yeri göstergesinden bağımsız gerçekleşmektedir. Bu kentler arasında özellikle Antalya ve Mersin'de üst sınıftaki yerli kesimin oranının, kent içi ortalamalardan bile düşük değer alıyor oluşu önemlidir. Doğudan zorunlu göçün en yoğun yaşandığı yerler olarak bilinen bu kentlerde, yerli olmak hemen hiçbir statü grubuna dahil olmada önemli gözükmemektedir.

Yüksek statü-yerellik ilişkisinde bir başka çarpıcı sonuç ise, Doğu Kentlerine

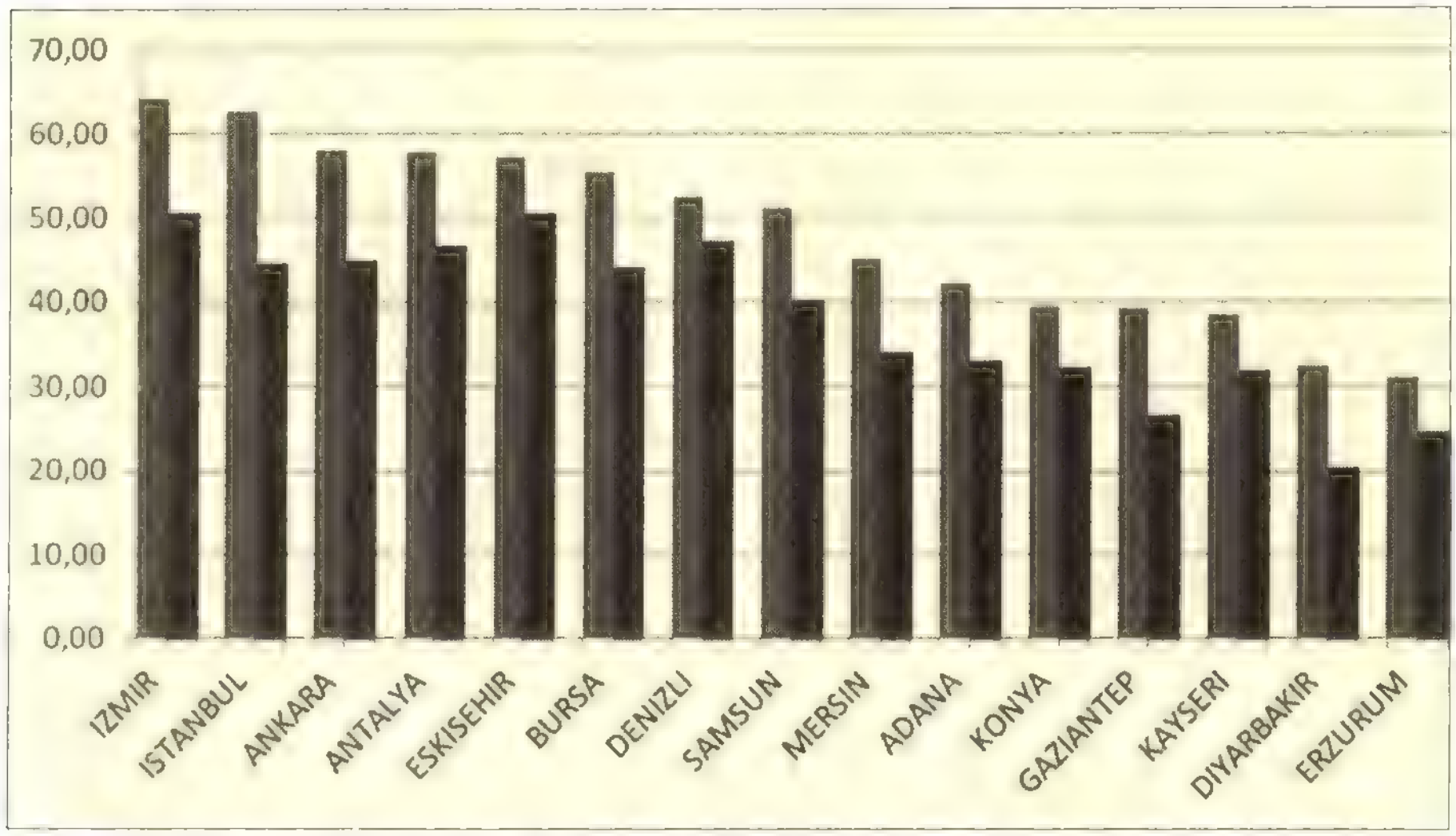
21 Burada istisnai bir durum sadece kentlerin en düşük statü grupları için geçerlidir. Sayılan kentler göçün yoğun yaşandığı yerlerdir ve düşük statü gruplarının büyük bölümünün kent dışı doğumlular olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla alt sınıflar dikkate alındığında, bu kentler için de "yerli" olmak, grupları tanımlamada anlamlı bir kriter olarak alınabilir.

biraz daha yakından bakıldığında ortaya çıkmaktadır. Grafiğe göre, *Diyarbakır* ve *Erzurum*'da kente dışarıdan gelenin üst sınıflara çıkışı, hiçbir kentte olmadığı kadar yaygın ve olanaklıdır. Bu da esasen bu kentlerin dışarıdan gelene toleransından çok, kentin üst statü gruplarının büyük ölçüde mecburi hizmet için geldiği düşünülen idari personel ve benzeri çalışanlardan oluşması ile ilgilidir. Söz konusu iki kentte üst sınıfta yer alan yerli nüfus oranı, kent ortalamalarının oldukça altında kalmakta, ancak diğer kentlerle birlikte değerlendirildiğinde bu oranın azımsanmayacak boyutta olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu da Doğu kentlerinde, üst sınıfın büyük ölçüde kent dışından gelen memur kesim ile, kentin yerli kesiminden oluştuğunu düşündürmektedir.

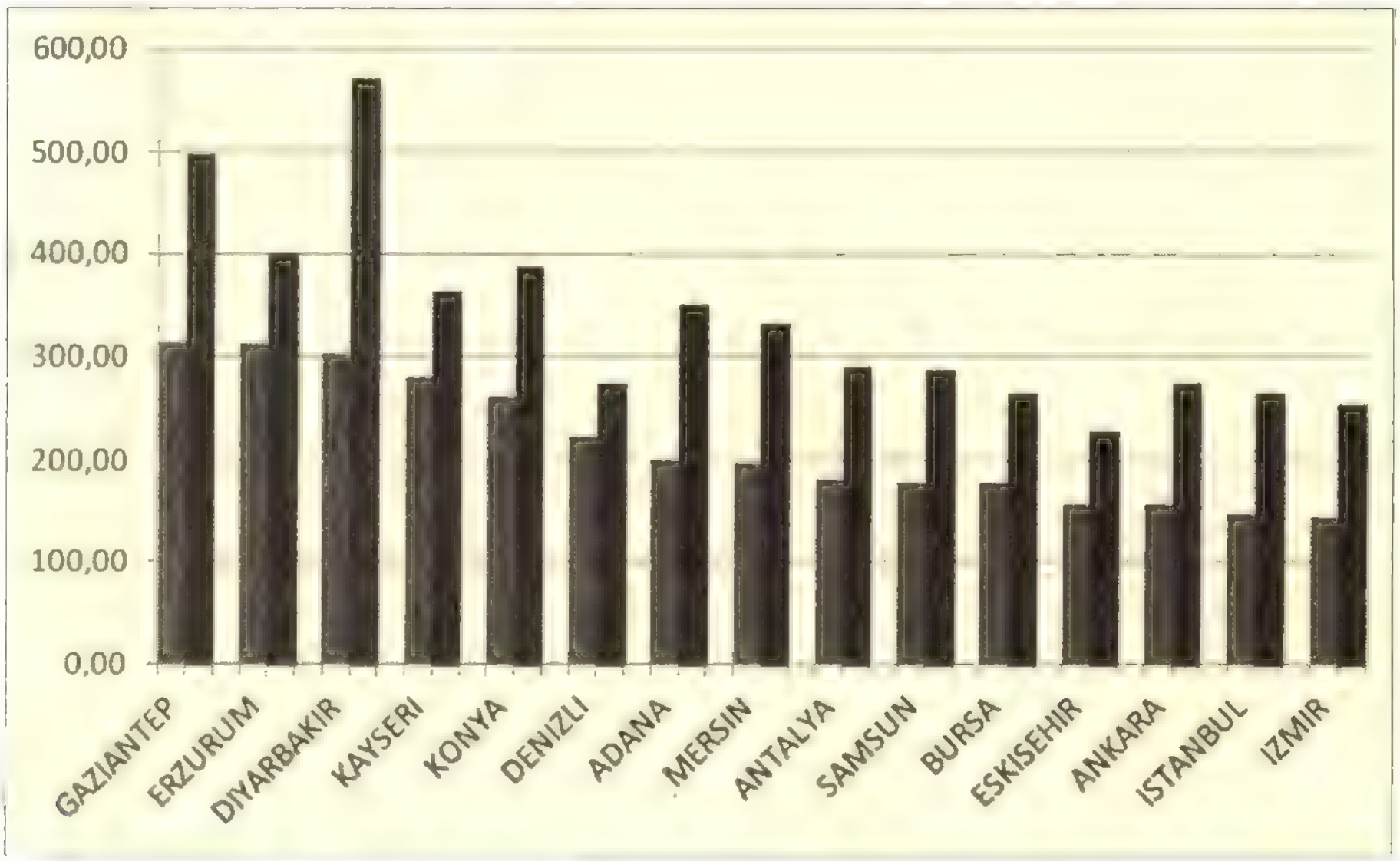
Bu aşamaya kadar, üst sınıfta eğitim ve yerlilik durumunun kentleri sınıflamada ve birbirlerinden farkını ortaya koymada belirleyici göstergeler olduğu açıkça görülmektedir. Ancak bu göstergelere, *hane yapısı* ve *kadının toplumdaki konumuna* yönelik değişkenler de eklendiğinde eldeki tablonun iyice netlik kazandığı söylenebilir. Sadece üst sınıf aile yapıları söz konusu olduğunda bile, kentleri adlandırmak ya da tanımlı kent gruplarına ulaşmak mümkün hale gelmektedir. Grafik 3 tam da bu ayrımı ortaya koymakta, her kentin üst sınıfında üç ve daha az kişilik hanelerde yaşayanların karşılaştırmalı oranlarını ifade etmektedir. Burada ilk bakışta dikkat çeken kentler, şüphesiz üst sınıf çekirdek aile oranlarının en yüksek olduğu *İzmir*, *İstanbul*, *Ankara*, *Antalya*, *Eskişehir*, *Bursa* ve *Denizli*'dir. Bu kentlerden İstanbul, Ankara ve İzmir'de varlıklı kesimin %70'ten fazlası, diğer kentlerde ise yaklaşık %60'ı üç ve daha az sayıdaki hanelerde yaşamaktadır. Bu da açıkça ülkenin batısındaki kentler ile Kıyı kentlerinin varlıklı kesimlerinin, geleneksel aile yapısından bir hayli uzak kaldığı, bu grupların daha çok küçük ölçekli hanelerde yaşadığı anlamına gelmektedir.

Diğer taraftan, grafikte de açıkça görüldüğü gibi, üst sınıf aile yapısı bakımından Batı ve Kıyı kentleri ile Orta Anadolu ve Doğu kentleri, iki ayrı kutupta yer alacak kadar da farklılık gösteriyor. En üst statü grubunda hanehalkı sayısı üç ve altında olan ailelerin en düşük oranlarda yer aldığı kentler ise sırasıyla; *Erzurum*, *Diyarbakır*, *Kayseri*, *Gaziantep* ve *Konya* olarak dikkat çekiyor. Bu kentlerde varlıklı çekirdek ailelerin, mensubu oldukları sınıf içindeki oranları %40'ın dahi altında kalıyor. Elde edilen birbirine zıt iki üst sınıf resmi, en net tabiri ile, ülkenin varlıklı kesiminin coğrafi özelliklere göre farklı aile yapıları ile tanımlı olduğunu gösteriyor. Bu farklılık ise büyük ölçüde kendini ülkenin Batı-Kıyı kentleri ile Orta ve Doğu kentleri ayrımında okutuyor.

Aileye yönelik bir diğer çarpıcı sonuç ise kentlerin karşılaştırmalı *kadın-çocuk oranı* değerlerinde ortaya çıkıyor. Her kent için 15-49 yaş aralığında 1000 kadına düşen 0-4 yaş arası çocuk oranının gösterildiği Grafik 4'te, üst sınıf-yüksek eğitim ilişkisine benzer netlikteki gruplara erişiliyor. Burada da eğitim değişkeninde olduğu gibi, *İzmir*, *Ankara* ve *İstanbul* diğer kentlerden en düşük çocuk sahipliği ile belirgin biçimde ayrılırken, Orta Anadolu (Kayseri, Konya, Deniz-



Grafik 3. Kentlere göre en yüksek statü grubu içinde hanehalkı sayısı üç ve altında olan hane sayısı oranları.



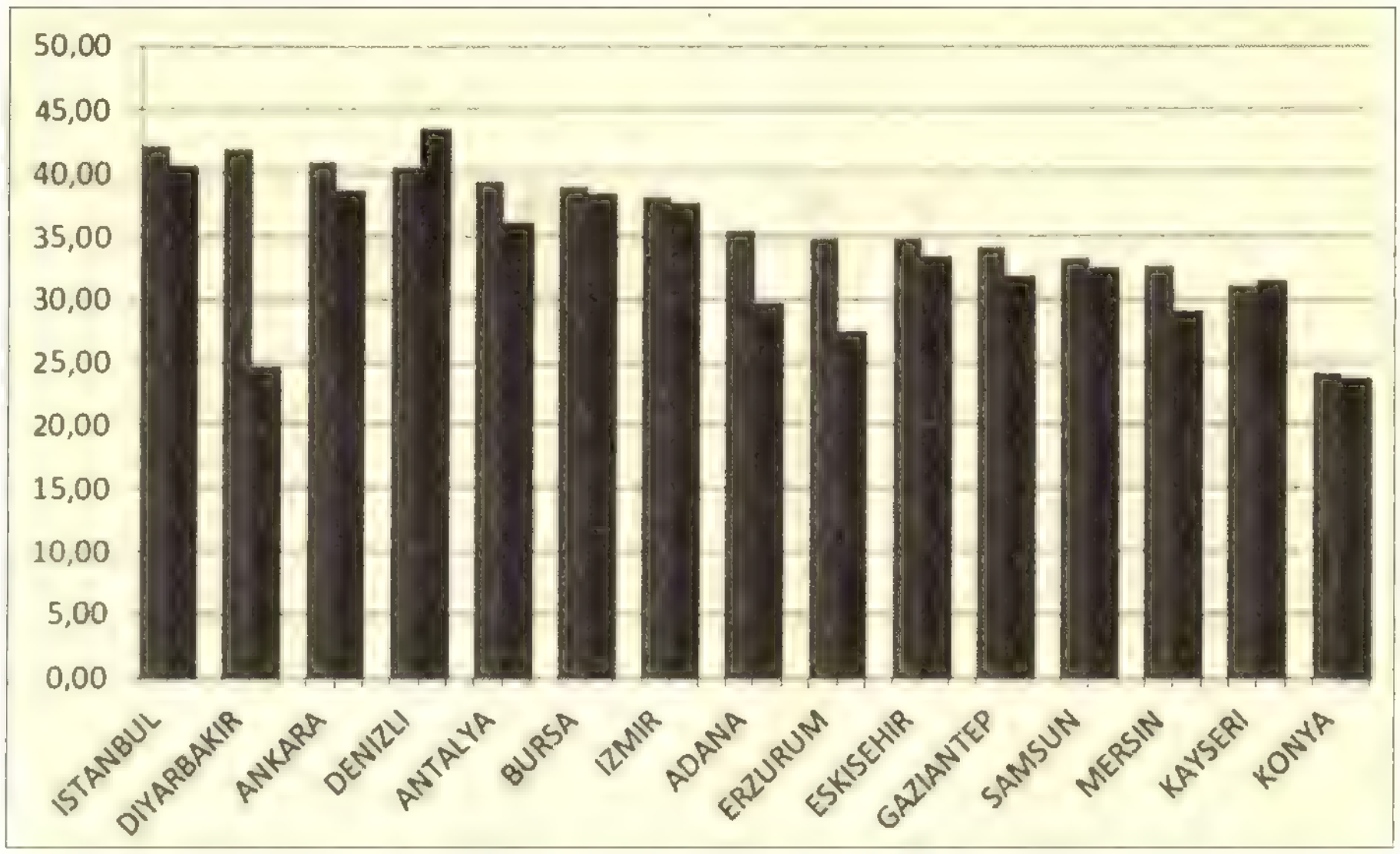
Grafik 4. Kentlere göre en yüksek statü grubu içinde kadın-çocuk oranı ortalama değerleri.

li) ve Doğu kentlerinde (Diyarbakır, Erzurum) doğurganlık oranları en yüksek değerlere ulaşıyor. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, gerek aile yapısı, gerekse kadın-çocuk oranları, kent geneli ortalamasının katıldığı bir değerlendirme yapmaya gerek duyulmayacak kadar net bir tablo sunuyor. İncelenen her kentin en yüksek statü grubunda, üç ve daha az sayıda yaşayan ailelerin oranı kent or-

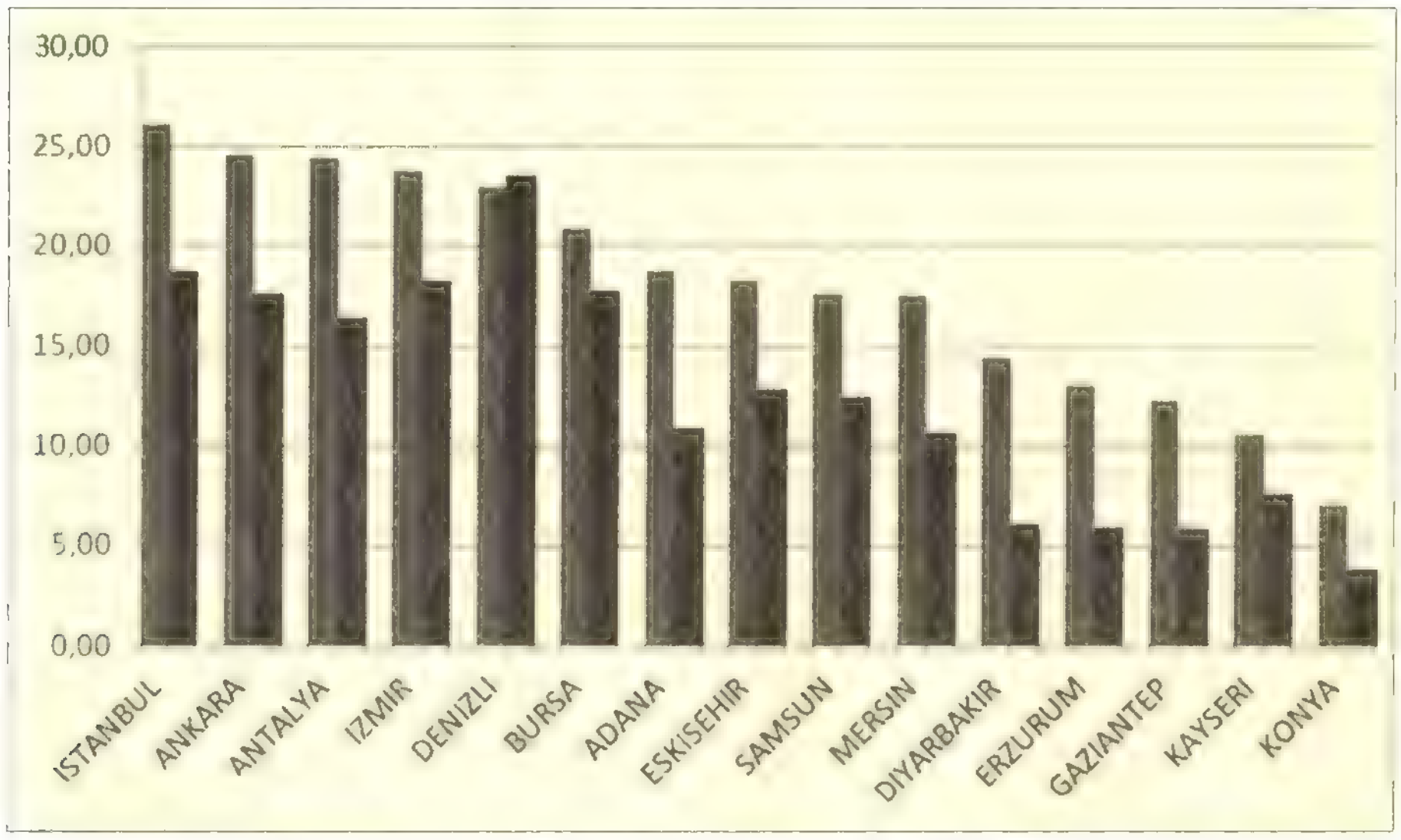
talamasının üzerinde, kadın-çocuk oranı ise kent ortalamasının altında yer alıyor. Bu da aslında her kent için düşük doğurganlığın ve buna bağlı olarak düşük hane halkı sayısının üst sınıfla özdeşleşen göstergeler olduğu anlamına geliyor. Buna rağmen kadın-çocuk oranında ortalamalar üzerinde detaylı bir değerlendirme yapıldığında, sadece *Diyarbakır*, *Adana* ve *Gaziantep*'te, grup içi değerler ile kent ortalamaları arasındaki farkın diğerlerine göre yüksek olduğu söylenebilir. Her ne kadar çocuk sahipliği bu kentlerde diğerlerine göre yüksekse de, kent içi üst sınıflarda bu oranın kentin geneline göre oldukça düşük olduğu görülüyor. Bu da az sayıdaki çocuk sahipliliğin, en çok sayılan bu üç kentte yüksek statü gruplarını kent içinde "farklı" bir yere koymada anlamlı ve önemli bir kriter olduğunu gösteriyor.

Kentlerin üst sınıflarının çalışma durumu, özellikle *kadının işgücüne katılımı* ile ele alındığında, yukarıda elde edilen tablonun son haline ulaşmak mümkün hale gelmektedir. Bu noktada kentlerde çalışan nüfus oranlarını gösteren Grafik 5 ve çalışan kadın nüfus oranlarını veren Grafik 6'yı birlikte değerlendirmek gerekir. Her iki grafiğe de bakıldığında, üst sıralarda yer alan kentlerin, biri hariç (Diyarbakır; üzerinde az sonra detaylı durulacak), çok da şaşırtıcı sonuçlar vermediği söylenebilir. İstanbul'un başını çektiği bu kentler, genellikle sanayi ve hizmetler sektörünün gelişmiş olduğu *Denizli*, *Antalya*, *Bursa*, *İzmir* ve *Adana*'dır. Üstelik kadının işgücüne katılımını gösteren Grafik 6'da da bu sonuç değişmemektedir. Ancak asıl ilgi çekici sonuçlar, üst sınıfların çalışma durumlarını gösteren bu grafiklerin alt değerleri incelendiğinde ortaya çıkıyor. Her iki grafiğe de bakıldığında, daha ilk bakışta *Konya* ve *Kayseri*'nin belirgin biçimde en düşük çalışma oranına sahip oluşu dikkat çekiyor. *Anadolu Kaplanları* olarak nitelendirilen ve yükselen sanayi merkezleri olarak da bilinen bu kentlerde, toplam çalışan nüfus oranının bu denli düşük olması, ancak kadının işgücüne katılımının başka hiçbir kentte görülmeyecek kadar düşük seviyede oluşu ile açıklanabilir. Sayılarla ifade edildiğinde, Kayseri'de -en üst sınıfta dahi- kadınların %11'i, Konya'da ise sadece %7'si çalışıyor.

İşgücü tablosunda dikkat çeken, sıradışı bir diğer kent ise *Diyarbakır*'dır. Kent içi çalışan nüfus ortalamalarına göre en sonda yer alan Diyarbakır'ın, üst sınıf ortalamalarında İstanbul'dan sonra ve ikinci sırada yer alıyor olması, üzerinde durulması gereken bir sonuçtur. En başta bu tablo, Diyarbakır'da bir iş sahibi olan herkesin üst sınıfta yer alma olasılığını yükseltmesi olarak yorumlanabilir. Ancak Diyarbakır'ın toplam çalışma oranlarında gösterdiği bu yüksek grafik, kadının çalışma durumu söz konusu olduğunda büyük bir farkla düşmektedir. Bu da aslında, Diyarbakır'da en yüksek statü grubunda yer alanların büyük bölümünün çalıştığı, ancak çalışan nüfusun büyük ölçüde erkek nüfustan oluştuğu anlamına gelmektedir. Oysa Grafik 6 (sınıf içi ve kent içi ortalamalar değerlendirildiğinde) bir iş sahibi olan kadının da üst sınıfta yer alma şansının yüksek olduğunu göstermektedir. Üstelik Diyarbakır'a benzer bir durum *Gazi-*



Grafik 5. Kentlere göre en yüksek statü grubu içinde toplam çalışan nüfus oranları.



Grafik 6. Kentlere göre en yüksek statü grubu içinde kadın çalışan nüfus oranları.

antep ve *Erzurum* gibi diğer Doğu illeri için de söz konusudur. Toplam çalışma oranlarında incelenen kentler içinde orta seviyede sayılabilecek bu iki kentin, işgücüne katılımdaki bu orta halli konumları, büyük ölçüde kadının çalışmıyor olma geleneği ile açıklanabilir.

Kısaca özetlemek gerekirse, üst sınıf-işgücüne katılım ilişkisinde yüksek değerlerden çok, düşük değerler alan kentler dikkat çekmektedir. Çalışma oranlarının düşük olduğu bu kentlerde ise belirleyici olanın kadının işgücüne katılımı olduğu açıkça görülmektedir. Bu açıdan, ülkede net okunan bir coğrafi ayrımın varlığından da söz edilebilmekte, kıyı ve Batı kentlerinde, üst sınıflarda işgücünü kadın ve erkek birlikte oluştururken, Doğu kentleri ile Orta Anadolu kentlerinin yüksek statü sınıf çalışanlarının büyük ölçüde erkeklerden oluştuğu görülmektedir. Fakat yine de (Denizli hariç) tüm kentlerin üst sınıflarındaki kadın çalışma oranlarının, kent geneli ortalamalarından yüksek olduğunu da belirtmek gerekir.

Şüphesiz eğitim durumu, kadının işgücüne katılımı, doğurganlık ve aile yapısına yönelik tüm bu değişkenler, kentlerde farklı türden sınıfsal yapılar olduğunu açıkça göstermektedir. Üstelik bu yapı, kimi zaman kent özgünlüklerini içermekte, kimi zaman da coğrafyaya bağlı benzerlikler sunmaktadr. Başta da söylendiği gibi, elde edilen bulgular ister istemez kentlere dair bir genelleme, bir ad koyma çabasına girmeye neden olmaktadır. Fakat burada bahsedilen türden bir genelleme, yazının başında öneminin sıklıkla vurgulandığı, kentlerin özgünlüklerini yok sayan, orta ölçekli kentlere büyük ölçeklilerle aynı süreçlerle ulaşılacağını varsayan bir değerlendirme anlamına da gelmiyor. Burada sadece, kentlerin statü grupları bakımından ortaya çıkardıkları iç farklılaşmanın benzeştiği gruplar elde ediliyor. Üstelik bu benzerlik yakın coğrafyadaki kentlerde daha net okunuyor. Bu coğrafi benzerlikten elde edilen kent gruplarını ise, en üst düzeyde ve en kaba haliyle; Batı kentleri (İstanbul, Ankara, Bursa, Eskişehir), Kıyı kentleri (İzmir, Adana, Mersin, Antalya, Samsun), Orta Anadolu (Kayseri, Konya, Denizli, Gaziantep) ve Doğu kentleri (Erzurum ve Diyarbakır) olarak tanımlamak mümkündür. Buradaki coğrafi genellemeler, aslında kentlerin özgün yapılarından ileri geliyor. Ancak elbette ki her bir kent, kendi değerleri ile daha detaylı incelendiğinde, bu sınıflama içinde "arada kalan" ya da gruptan özgünlükleri ile ayrılan, kimi zaman da kesişim alanlarında yer alan kentlerin de olabildiği ortaya çıkıyor. Bu yazı kapsamında kentlerin bu özgünlüklerine değinilmiyor ancak kısaca örnek vermek gerekirse, ekonomik dinamikler açısından Konya ve Kayseri ile benzerlik gösteren Denizli'nin üst sınıf yapısı, Kıyı kentlerine benzer özellikler gösteriyor. Benzer şekilde kent içi profiller değerlendirildiğinde, Gaziantep'i de "Batı kostümleri giyen Doğulu bir kent" olarak tanımlamak mümkün görünüyor. Ancak yine de bu ve benzeri örneklerin, kentlerin ayrışma yapıları ile bulundukları coğrafya arasındaki okunur ilişkiyi kapatacak kadar kuvvetli görünmediğini, Türkiye'de coğrafya-ayrışma dinamikleri ilişkisinin küçümsenmeyecek kadar önemli olduğunu da belirtmek gerekir.

Diğer taraftan sınıf profillerinden elde edilen bu genel çerçeveye bakarak çıkarabilecek en net sonuçlardan biri diğeri de, her kentte üst sınıflara çıkmanın yollarının açıkça farklılaştığıdır. Yine somut örneklerle gidersek, üst sınıf-

ta yer almanın koşullarının en net okunur olduğu yerlerden biri olan Orta Anadolu kentlerinde, "yerli" olmak, geniş ve geleneksel ailelerde yaşamak, yüksek doğurganlık ve kadının işgücüne düşük katılımı ile tanımlı bir üst statü grubu yer alırken, Batı ve Kıyı kentlerinde, üst sınıflarda yer almanın ön koşulu, yüksek eğitim ve kadının işgücüne yüksek katılımı olarak ortaya çıkıyor. Üstelik söz konusu, "kadının toplumsal konumu" ve "eğitim" meselesi olduğunda, sahil kentleri ve iç kesimler arasında neredeyse iki ayrı kutup denilebilecek kadar da net bir ayrımın olduğu görülüyor. Bu aynı zamanda, bu iki değişkenin Türkiye kentlerinde farklı sınıfsal yapıları ortaya koymada temel kriterler olduğunu da gösteriyor.

Başka bir deyişle, eğer geniş, geleneksel ve bulunduğunuz kentin yerlisi bir aile mensubu iseniz, Orta Anadolu kentlerinde üst sınıfta yer alma şansınız oldukça kuvvetleniyor. Üst sınıfta yer almada "memleketinizin" önemsenmediği kentlerin başında ise, (Adana hariç olmak üzere) Akdeniz kentleri geliyor. Yüksek eğitimli iseniz, İstanbul, İzmir, Ankara, Bursa gibi Batı kentlerinde üst sınıfta yer almada hâlâ şansınız yüksek demektir. Diğer taraftan çalışan kadının üst sınıfta yer alma şansının en yüksek olduğu kentler de yine sayılan Batı kentleri ile sahil kentleri olarak ortaya çıkıyor. Hem eğitimli, hem de az sayıda çocuk sahibi olarak Doğu kentlerine göç ediyor iseniz, bu kentlerde üst sınıflarda yer almanız, diğer gruplara göre oldukça kolay görünüyor. Özetle Türkiye'de üst sınıfta yer almada her kentin kendi kuralları, ön şartları yer alıyor ve bu farklılığın temelinde elbette ki farklı kent hikâyeleri yatıyor. Sonuç bölümünde biraz da bu farklılığın olası nedenleri üzerinde durmak, yazıya biraz daha netlik kazandıracak.

Sonuç

Türkiye kentleri üzerine yapılan bu okuma bir taraftan ülkeye özgü birkaç durumu yineleyip altını çizmeye yararken, diğer taraftan Türkiye kentleri üzerine yeni şeyler söyleme imkânı yaratıyor. Az çok bilinen ve burada bir kez daha açıkça ortaya çıkan sonuçlar ile başlarsak, ülkede statü gruplarını tanımlamada temel sayılabilecek değişkenlere ulaşılabildiği görülüyor. Bunlardan ilki ve en önde geleni şüphesiz eğitim göstergeleridir. Temel bulgularda da görüldüğü üzere, sadece yüksek eğitim durumu bile ülkedeki statü gruplarının mekânsal ve sosyal ayrımı hakkında fikir verebilmekte ancak elbette ki sınıfları tanımlamada tek başına yeterli olmamaktadır. Bu aşamada bir ölçüde eğitimle de ilgili olarak, kentlerde uzmanlaşmaya referans veren değişkenler de önem kazanmaktadır. Bilindiği gibi eğitim sisteminin "modern" anlamda gerekleri karşılamadığı, yetersiz kaldığı durumlarda, iş alanında ve gündelik yaşamda kendiliğinden bir örgütlenme biçimi olarak hemşehrilik ilişkileri, sosyal dayanışma ağları ve "yerlilik" devreye girmekte ve bu kültür pek çok alanda eğitimin bile açamadığı kapıları açabil-

mekte, "nitelikli" işgücünün yerine geçebilmektedir. Temel bulgularda da görüldüğü gibi, Türkiye'de yerelliğin hâkim olduğu yerde, eğitimin geri plana atılıyor oluşu bu durumu büyük ölçüde desteklemektedir. Bu açıdan yerellik ve eğitim meselesi, kentlerin toplumsal yapılarını birbirinden ayırmada son derece önemli değişkenlerdir. Bununla birlikte ülkede farklı türden toplumsal yapıları görmede, eğitim ve yerellik meselelerinin yanına kadın ile ilgili değişkenleri koymak, eldeki resmi oldukça netleştirmektedir. Bu da aslında yeni bir bulgu değildir. Pek çok yoksulluk araştırması da benzer şekilde eğitimin ve kadının toplumsal konumunun yoksulluk değerleri ile yakın ilişkili olduğunu göstermiştir.[22] Asıl yenilik, kentler, bu değişkenler üzerinden elde edilen ayrışma desenleri ve bu deseni oluşturan sınıflar ile detaylı incelendiğinde ortaya çıkmaktadır. Sosyal statü temelli ayrışmanın mekândaki izleri ile toplumsal içeriği, Türkiye'de farklı türden kent gelişimleri hakkında önemli ipuçları sunmaktadır.

Bu çalışma en başta "ayrışmanın" bugüne kadar karmaşık ve kozmopolit yapısı ile ayrı tutulan İstanbul, Ankara gibi büyük kentlere özgü bir şey olmadığını, aksine toplumsal ve mekânsal farklılaşmanın ülkenin her yerine sirayet eden bir durum olduğunu gösteriyor. Bunun en net okunduğu yerlerden biri şüphesiz sınıfların kentlerdeki yer seçim biçimleridir. Kentlere ait ayrışma haritalarında da görüldüğü gibi, ele alınan her kentin mekânsal açıdan oldukça net ve keskin sayılabilecek bir ayrışma deseni oluşturuyor olması tesadüf sayılamayacak kadar önemlidir. Üstelik bu desen Türkiye kentlerinde, varsılların ve yoksulların birbirine dokunmadan, değmeden yaşaması, orta sınıfın ise bu iki üç grup arasında fiziksel bir arabuluculukta bulunması ile örülmektedir. İncelenen her kentte gruplar arasındaki bu yerleşim biçimi benzemekte, ancak deseni oluşturan sınıf portreleri son derece farklılık göstermektedir. Bu da büyük ölçüde, her kentte zenginleşme biçimlerinin farklı oluşu ve "yüksek statü" tanımının kentten kente büyük değişiklik göstermesi ile ilgilidir. Kimi kentte eğitimli olmak statü göstergesiyken, bir diğerinde o kentte doğmuş olmak, sınıf yükseltmek için yeterlidir. Bu da en başta ülkede farklı türden toplumsal ve kentsel süreçlerin işliyor olması, buna bağlı olarak da her kentte üst basamakları çıkmanın yollarının farklılaşması demektir. Daha net bir ifade ile bu durum, Türkiye'de farklı toplumsal süreçlerin benzer kent desenleri vermesi anlamına gelmektedir. Bu da üzerinde durulması, düşünülmesi gereken oldukça önemli bir bulgu olarak kabul edilmelidir. Sadece en yüksek statü grubunda dahi, çoğu zaman coğrafyaya bağlı olarak ortaya çıkan bu dinamik yapı, Türkiye kentlerinde yaşananın tam anlamı ile bir çoklu kentleşme örneği olduğunun en önemli göstergesidir. *Kentleşme* burada sadece fiziksel yapılanmalar olarak değil de, sanayileşme ve modernleşmenin yarattığı toplumsal yapıdaki bir değişim, dönüşüm süreci olarak tanımlandığında, böylesi çeşitli bir yapı, ülkede farklı türden

22 Bu konu ile ilgili güncel bir değerlendirme için Işık ve Ataç'ın 2011 tarihli yoksulluk çalışması incelenebilir.

kentleşme pratikleri kadar, farklı türden "modernleşme" deneyimleri olduğunu da göstermektedir. Bu da en başta bugüne kadar Türkiye kentleşme ve modernleşme tarihi olarak açıklanan süreçlerin büyük ölçüde ülkenin önde gelen kentlerine atfedilen gelişimler olduğu, açıklanan bu süreç ve deneyimlerin ülkenin her kentinde aynı şekilde, aynı hızda, zamanda ve aynı etkili süreçler ile yaşanmadığı anlamına gelmektedir.

Bunu söylerken *modernleşmeyi* elbette ki homojen, lineer ve her ülkede aynı şekilde gelişen bir süreç olarak görmenin olanaksız olduğunu da belirtmek gerekir. Her ülkenin modernleşme deneyimi farklı olduğu gibi, ülke içinde farklı modernleşme deneyimlerine de rastlanabilir. Bunun bir bölümü zamansal farklılıklar ile, bir bölümü de sadece zaman ile açıklanamayacak, hız ve yaşanılan olgunun niteliği gibi meseleler ile ilgilidir. Kentleşme hızı, sanayileşme biçimleri, nüfus değişimleri, bu farkın en temel göstergeleridir. Bu anlamda aynı ülke içinde farklı türden sanayileşme ve kentleşme biçimlerinin bir ölçüde Batı dışı ya da gelişmekte olan ülkelere özgü olduğu yorumu da yapılabilir. Örneğin Avrupa sanayileşme sürecini pek çok kentte eşzamanlı gerçekleştirmiştir (Tümertekin, 1997). Bu da kentler arası modernleşme ve kentleşme deneyimlerinin bizdeki kadar farklı olmamasını bir ölçüde açıklar niteliktedir. Dolayısıyla Türkiye'nin modernleşme pratiği nasıl bir Avrupa ülkesinden farklı ise, ülke içinde, Kayseri deneyiminin de İzmir'den farklı olduğuna şaşırmamak gerekir. Bu çalışmanın gösterdiği belki de en önemli bulgu, kentler arasındaki bu farklılık üzerinedir.

Yukarıda da görüldüğü gibi farklı profildeki statü grupları, kentlerde oluşturdukları desenler ile değerlendirildiğinde, Türkiye içinde kentleşmenin ve hatta modernleşmenin farklı yüzleriyle karşılaşıldığı rahatlıkla söylenebilir. Üstelik bu farklılık sıklıkla dile getirilen hali ile sadece İstanbul - Anadolu ayrımından ibaret de değildir. Bu ikili ayrım, ülkedeki farklı türden toplumsal yapıları açıklamada en başta yeterli değildir. Bu çalışmada ülkenin kentsel ve toplumsal yapısının coğrafyaya bağlı olarak çoklu bir resim verdiği ve ülkedeki bu çoklu resmin en genel hali ile; Batı kentleri – Kıyı Kentleri – Orta Anadolu Kentleri ve Doğu Kentleri ekseninde tanımlanabildiği görülmektedir. Başka bir deyişle, ülkenin ortasında yaşanan kentleşme ve modernleşme süreçleri ile sahil kesimleri, batı ve doğusundaki aynı değildir. Ülkenin batısında ve sahil kesimlerinde, kentleşme sürecini büyük ölçüde tamamlayan ve hatta bunun sorunları ile uzunca bir süredir başetme yolları arayan öncü kentler yer alırken, Orta Anadolu'da Batı türü bir gelişme, iç dinamiklere göre yeniden yorumlanarak kendi özgün deneyimleri ile yaşanmaktadır. "Yerel bilginin" hâlâ önemini koruduğu bu kentlerde, yaşanan tüm toplumsal ve kentsel süreçler de bu yerellik etkisinde yaşanmaktadır. Doğu ise, tam anlamı ile "kendi yağı ile kavrulan", kentsel girişimlere karşı daha muhafazakâr ve içe kapalı bir yapı göstermektedir.

Sonuç olarak, 2000 yılı Türkiye coğrafyası üzerine çizilen bu dinamik resim, kentlerin büyük dönüşüm öncesi son durum tespiti olarak nitelendirilebi-

lir. Ancak elde edilen resmin, bugünden yarına kolay değişebilecek bir yapı göstermesi de oldukça güçtür. Kent içi desenlerde yaşanan dönüşüm, şüphesiz sınıf profillerindeki dönüşümden daha hızlı ve gözle görülürdür. Kentsel yenileme projeleri, TOKİ uygulamaları ve yeni kentsel gelişimler, mevcut kent desenlerini buradaki tablodan bir nebze daha farklı kılmakta, özellikle 2000 deseninde en yüksek statü grubu yakınında yer alan düşük statülü mahallelerde bugün bu "değişim" süreci daha hızlı yaşanmaktadır. Ancak desendeki bu parçacıl değişimlere rağmen, on yıl gibi bir süre zarfında statü gruplarının kentteki konumlanışının, sınıfsal özelliklerinin ve kentler arası sınıf farklılıklarının genel hatları ile geçerliliğini koruduğu da söylenebilir. Bugüne dahi referans veren bu dinamik yapı ise, Türkiye kentlerini çözümlemede öncü kentlerle birlikte Anadolu'ya da bakmanın, Anadolu'daki farklı türden gelişimleri anlamak içinse sınıf yapıları ve ayrışma dinamiklerini iyi okumanın gereğini gözler önüne sermektedir.

KAYNAKÇA

Baum, S. (1999) "Social Transformations in the Global City: Singapore", *Urban Studies*, 36 (7): 1095-1117.

Bora, T. (2005) *Taşraya Bakmak*, İletişim Yayınları, Istanbul.

Boratav, K. (1995) *İstanbul ve Anadolu'dan Sınıf Profilleri*, Tarih Vakfi Yurt Yayınları, Istanbul.

Erder, S. (2006) *İstanbul'a Bir Kent Kondu: Ümraniye*, İletişim Yayınları, Istanbul.

Erdoğan N. (der.), (2007) *Yoksulluk Halleri Türkiye'de Kent Yoksulluğun Toplumsal Görünümleri*, İletişim Yayınları, Istanbul.

Fosset, M. (2001) "Racial Segregation in America: A Virtual Tour of Residential Segregation in US Urban Areas Using the SegMaps Program"; http://vlab-resi.tamu.edu/segmaps.htm#.

Göle, N. (2000) *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, Metis Yayınları, Istanbul.

Güvenç, M. (1998) "Beş Büyükşehirde Köken-Gelir Temelinde Mekânsal Farklılaşma", *Bilanço, 1923-1998, Türkiye Cumhuriyetinin 75 yılı Uluslararası Kongresi*, 10-12 Aralık 1998, ODTÜ Kültür ve Kongre Merkezi, Ankara.

Güvenç, M. (2000) "Istanbul'u Haritalamak: 1990 Sayımından Istanbul Manzaraları", *İstanbul*, no. 34, 34-40.

Güvenç, M. (2001) "Istanbul-Ankara: Toplumsal Coğrafyalar, Farklılılar-Benzerlikler", *Istanbul*, no. 36, 80-83.

Güvenç, M. ve Işık, O. (1996) Istanbul'u Okumak-I: Statü-mülkiyet Farklılaşmasına İlişkin bir Çözümleme Denemesi, *Toplum ve Bilim*, no. 71.

Güvenç, M. ve Işık, O. (1997) "Istanbul'u okumak II: Mahalle düzeyinde konut mülkiyeti-statü farklılaşmasına ilişkin bulgular nasıl genellenebilir?", *Toplum ve Bilim*, no.72.

Güvenç, M. ve Işık, O. (2002) "A metropolis at the crossroads: The changing social geography of Istanbul under the impact of globalisation", *Of States and Cities: The Partitioning of Urban Space* içinde, Marcuse, P. ve Van Kempen R. (der.), Oxford University Press, Oxford, 203-220.

Işık, O., ve Pınarcıoğlu, M. M. (2001) *Nöbetleşe Yoksulluk: Gecekondulaşma ve Kent Yoksulları- Sultanbeyli Örneği*, İletişim Yayınları, Istanbul.

Işık, O. ve Pınarcıoğlu, M. M. (2006) "Bölgesel Siyasi Tercihler ve AKP", *Toplum ve Bilim*, no.107.

Işık, O. ve Pınarcıoğlu, M. M. (2009) "Istanbul'da Kentsel Ayrışma: 1990'dan 2000'e Neler Oldu?", *Gecekondu, Dönüşüm, Kent*, ODTU Mimarlık Fakültesi Basım Işliği, Ankara.

Işık, O., Pınarcıoğlu, M. M. (2009) "Segregation in Istanbul: Patterns and Processes", *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie*, 100 (4): 469-484.

Işık, O., Ataç, E. (2011) "Yoksulluğa Dair: Bildiklerimiz, Az Bildiklerimiz, Bilmediklerimiz", *Birikim*, no. 268-269.

Kıray, M. (1998) *Kentleşme Yazıları*, 8ağlam Yayınları, İstanbul.

Keyman, F. (2005) *Değişen Dünya Dönüşen Türkiye*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Keyman, F., Lorasdağı Koyuncu, B. (2010) *Kentler: Anadolu'nun Dönüşümü Türkiye'nin Geleceği*, Doğan Kitap, İstanbul.

Lefebvre, H. (1991) *The Production of Space*, The Blackwell Publishing, UK.

Musterd, S. (2005) "Social and Ethnic Segregation in Europe: Levels, Causes and Effects, *Journal Of Urban Affairs*, 27(3): 331-348.

Massey, D., Denton, N.A. (1988) "The dimensions of residential segregation", *Social Forces*, 67(2): 281-315.

Massey, D., S., Rothwell, J., Domina, T. (2009) "The Changing Bases of Segregation in the United States", *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*; 626: 7490.

Poulsen, M., Forrest, J., Joshnston, R. (2002) "From Modern to Post-modern? Contemporary Ethnic Residential Segregation in Four US Metropolitan Areas", *Cities*, 19(3): 161-172.

Ruoppila, S., Kahrik, A. (2003) "Socio-economic Residential Differentiation in Post-Socialist Tallinn", *Journal of Housing and the Built Environment*, 18: 49-73.

Sabatini, F., Caceres, G., Cerda, J. (2001) "Residential Segregation Pattern Changes in Main Chilean Cities: Scale Shifts and Increasing Malignancy", Lincoln Institute of Land Policy Conference Paper "International Seminar on Segregation in the City," July 26-28.

Sönmez, M. (2001) *Gelir Uçurumu: Türkiye'de Gelirin Adaletsiz Bölüşümü*, Om Yayınevi, İstanbul.

Şenyapılı, T. (1978) *Bütünleşmemiş Kentli Nüfus Sorunu*, ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, Ankara.

Şenyapılı, T. (1981) *Gecekondu Çevre İşçilerin Mekânı*, ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, Ankara.

Tekeli, İ., Gülöksüz, Y., Okyay, T. (1976) *Gecekondulu, Dolmuşlu, İşportalı Şehir*, Cem Yayınevi, İstanbul.

Tekeli, İ., (1977) *Bağımlı Kentleşme: Kırda ve Kentte Dönüşüm Süreci*, Mimarlar Odası Yayını, no.18, Ankara.

Tekeli, İ. ve Okyay, T. (1981) *Dolmuşun Öyküsü*, Çevre ve Mimarlık Bilimleri Derneği, Ankara.

Tekeli, İ. (1982) *Türkiye'de Kentleşme Yazıları*, Turan Kitabevi, Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar-3, Ankara.

Tekeli, İ. (1994) *Development of Istanbul Metropolitan Area: Urban Administration and Planning*, IULA-EMME Yayınları, İstanbul.

Tümertekin, E. (1997) *İstanbul, İnsan ve Mekân*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Van Grunsven, L. (2001) "Singapore: the Changing Residential Landscape in a Winner City", *Globalizing Cities* içinde, Blackwell Publishers, Oxford, 95-127.

Van Kempen, R., Özüekren, Ş. (1998) "Ethnic Segregation in Cities: New Forms and Explanations in a Dynamic World", *Urban Studies*, 35(10): 1631-1656.

Villaça, F. (2001) "Segregation in the Brazilian Metropolis", Lincoln Institute of Land Policy Conference Paper "International Seminar on Segregation in the City," July 26-28.

Waley, P. (2001) "Tokyo: Patterns of Familiarity and Partitions of Difference", *Globalizing Cities* içinde, Blackwell Publishers, Oxford, 127-158.

İstanbul'da şirketler dünyasının profesyonelleri*

*Yıldırım Şentürk***

Özet: *Emeğin Kenti İstanbul* araştırması kapsamında, İstanbul'da farklı işkollarında çalışanların hayatlarını nasıl sürdürdükleri incelenirken, bu kişilerin yaşam ve çalışma koşullarını daha olumlu hale getirebilecek toplumsal ve mekânsal örgülerin neler olabileceği çalışanların kendi deneyimlerinden hareketle araştırıldı. Bu metin, araştırmanın alt-bölümlerden biri olan *profesyonellere* dair değerlendirmelerimizin kısaltılmış şeklini sunmayı hedefliyor. Metin dört bölümden oluşuyor. Metnin birinci bölümünde, İstanbul'da şirketler dünyasının görünen yüzü olan profesyonellere, farklı araştırma ve tartışmalarda nasıl yaklaşıldığı irdeleniyor ve bu bağlamda bizim araştırmamızın yaklaşımı sunuluyor. İkinci bölümde, profesyoneller ile şirketler dünyası arasındaki ilişkiyi iş sektörlerinde gerçekleşen bazı güncel yeniden yapılanma süreçlerine değinerek daha detaylı biçimde irdeliyoruz. Daha sonra ise profesyonellerin şirketler dünyasına karşı geliştirdikleri stratejiler ve mücadele yolları tartışılıyor. Son olarak, profesyonellerin de yeniden üretilmesinde vesile oldukları şirketler dünyasının kâr ve rekabet hedefli pratiklerinin olumsuz toplumsal sonuçları hatırlatılarak profesyoneller ve şirketler dünyası arasındaki ilişkinin birlikte sorgulanması gerektiği vurgulanıyor.

Anahtar sözcükler: İstanbul, emek, profesyoneller, şirketler

Ekim 2010-Nisan 2012 tarihleri arasında saha çalışması tamamlanan *Emeğin Kenti İstanbul* araştırması kapsamında, İstanbul'da işçilikten profesyonel mesleklere kadar farklı işkollarında çalışanların hayatları 100 meslek üzerinden araştırıldı. Bu araştırmada, bir yandan İstanbul'da farklı işkollarında çalışan kişilerin hayatlarını nasıl sürdürdükleri incelenirken diğer yandan bu kişilerin

(*) Bu makale vesilesiyle başta proje asistanları Berna Uçarol, Erkan Karabay ve Mustafa Eren olmak üzere tüm *Emeğin Kenti İstanbul* çalışmasının araştırmacılarına katkılarından dolayı teşekkür ederim. Metnin, dergi yazısına dönüştürülme sürecinde katkı ve önerilerinden dolayı Ali Ekber Doğan, Seval Şahin, Mustafa Eren, Emel Şentürk ve *Toplum ve Bilim* dergisinin anonim hakemlerine teşekkür ederim.

(**) Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

yaşamlarını ve çalışma hayatlarını daha olumlu hale getirebilecek toplumsal ve mekânsal örgülerin neler olabileceği çalışanların kendi deneyimlerinden hareketle irdelenmek istendi.[1] Bu sayede, farklı iş ve yerlerde çalışan kişilerin gündelik yaşamları içinde, İstanbul'da belli toplumsal ve mekânsal pratikleri nasıl yeniden ürettikleri ve onların pratikleri ile egemen toplumsal ve mekânsal pratiklerin nasıl karşı karşıya geldiği veya çeliştiği hakkında kapsamlı bilgi edinmemiz ve değerlendirmeler yapmamız mümkün olabildi.

Okuduğunuz bu metin ise araştırmanın alt-bölümlerden biri olan *profesyonellere* dair değerlendirmelerimizin kısaltılmış şeklini sunuyor.[2] Eğer profesyonelliği belirli bir işte uzmanlaşma olarak tanımlarsak, kavram oldukça geniş bir alandaki işkolları için kullanabilir. Bu geniş anlamını düşündüğümüzde araştırmada incelediğimiz birçok meslek bu kapsama dâhil edilebilir.[3] Ancak metinde, "profesyonelleri" daha dar anlamda İstanbul'da şirketlerin işleyişine doğrudan dâhil olan veya dâhil olmaya *yönelmiş* kesimler için kullandık. Bu yüzden, "şirketler dünyasının profesyonelleri" tanımını kullanmayı tercih ettik. Öncelikli amacımız, genellikle "beyaz yaka" kavramı altında birlikte tanımlanan "alt-büro çalışanları" ile şirketlerin işleyişinde daha etkili olan "profesyonelleri" birbirinden ayırmaktı. Örneğin, çağrı merkezi çalışanı, bir bürodaki sekreter veya bir şirketteki yönetici asistanının konumları alt-büro meslekleri içindeki yelpazede yer alırken, bu metinde incelediğimiz ürün müdürleri, insan kaynakları uzmanları, şirket danışmanları gibi mesleklerin gündelik pratikleri, şirketler dünyasının şekillenmesinde ve yeniden üretilmesinde daha doğrudan ilişkili olduğu için bu meslek gruplarını profesyoneller içinde değerlendiriyoruz. Bu mesleklerde çalışanların bir kısmı örneğin bankacılık sektöründeki uzmanlar veya müşteri temsilcileri nihai kariyerlerinde belki şirketler dünyasının yönetiminde doğrudan etkili bir konuma gelemeyecekler, ancak kariyer yönelimleri bu şir-

---

1 *Emeğin Kenti İstanbul* başlıklı araştırma projemizin saha çalışması TÜBİTAK tarafından desteklendi (Proje No:110K181). Proje kapsamında İstanbul'da kentin farklı yer ve işkollarındaki kişilerin yaptıkları işlerin toplumsal ve mekânsal örüntüleri araştırılmaya çalışıldı. Kapsamı geniş olan araştırmamızın saha çalışması dönemler arası değişmekle beraber Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü'nden 40 kişilik lisansüstü ve lisans öğrencileri tarafından sürdürüldü. Her meslek bir araştırmacı (veya kimi durumlarda 2-3 kişilik araştırma grubu) tarafından *nitel araştırma teknikleri* kullanılarak incelendi. Nihayetinde yapılan görüşmeler üzerinden her mesleğin kentte nasıl icra edildiğine dair *meslek ana metinleri* oluşturuldu. Araştırmanın temel bulguları bu görüşme metinlerine ve meslek ana metinlerine dayanmaktadır. Görüştüğümüz kişilerin kimlikleri ve çalıştıkları kurumlar anonimleştirildi. Profesyoneller üzerine olan bu yazıda atıfta bulunulan mesleklere dair görüşmeler şu araştırmacılar tarafından yapılmıştır: Berna Uçarol (Bankacılar), Burcu Ayan (Şirket Danışmanları), Cansu Meşedilci (Yaşam Koçları), Çağla Üstün, Elif Demirbaş, Hilal Doyran (İnsan Kaynakları), Esra Aslan (Elektrik-Elektronik Mühendisleri), Mustafa Eren (İlaç Mümessilleri), Özge Öniz (Ürün Müdürleri) ve Sevgi Canpolat (Borsacı-Brokerlar).

2 Araştırma kapsamındaki meslekleri, atölyeden fabrikaya işçilik, hizmet işçiliği, alt-büro çalışanları, şirketler dünyasının profesyonelleri ve serbest meslekler alt-başlıkları altında incelemeye çalıştık.

3 Profesyonelliğin geniş tanımı içinde süregiden güncel tartışmaların kısa bir değerlendirmesi için Evetts'e (2012) bakmak mümkün.

ketler dünyasına dâhil olmayı hedeflediği için bu kişilerin iş deneyimleri de bize şirketler dünyasını anlamamız için değerli bilgiler sağlıyor.

Metin dört bölümden oluşuyor. Önce, İstanbul'da şirketler dünyasının görünen yüzü olan profesyonellere, farklı araştırma ve tartışmalarda nasıl yaklaşıldığı irdelenirken bizim araştırmanın bu konudaki yaklaşımı sunuluyor. Son zamanlarda profesyonellere ve onların çalışma hayatlarına artan bir ilginin olması sevindirici, ancak bu çalışmalar zaman zaman işçi sınıfı tartışmaları etrafındaki konuları çok çabuk profesyonelliğe uyarlayabiliyorlar. Öncelikle profesyoneller ile şirketler dünyası arasındaki ilişkinin daha detaylı biçimde irdelenmesi gerekiyor ki metnin ikinci bölümü bu konuya İstanbul'da iş dünyasında gerçekleşen güncel bazı yeniden yapılanma süreçlerine değinerek ağırlık veriyor. Üçüncü bölümde ise profesyonellerin şirketler dünyasına karşı geliştirdikleri stratejiler ve mücadele yolları tartışılıyor. Son olarak, profesyonellerin de yeniden üretilmesinde vesile oldukları şirketler dünyasının kâr ve rekabet hedefli pratiklerinin olumsuz toplumsal sonuçları hatırlatılarak profesyoneller ile şirketler dünyası arasındaki ilişkinin birlikte sorgulanması gerektiği vurgulanıyor. Tüm bu tartışmalarda, başta yaptığımız görüşmelerden alıntılar olmak üzere nitel araştırma teknikleri kullanılarak edinilen bulgulara ağırlık verildi.

Profesyoneller dünyasına bakmak

Son zamanlarda Türkiye'de profesyonellerin çalışma hayatına dair tartışma ve araştırmalara artan bir ilgi var. Bu çalışmalar, "orta sınıflar," "profesyoneller" veya "beyaz yakalılar" üzerinden konuyu ele alıyorlar. *Orta sınıflara* atıfta bulunulduğunda çoğu zaman konu yaşam tarzı, özellikle tüketim alışkanlıkları ve konut tercihleri (güvenlikli siteler) üzerinden inceleniyor. Bu kesimin yaşam tarzıyla kentin diğer sakinlerinden nasıl ayrıştığı ve siyasal eğilimleri tartışılıyor (Geniş, 2007; Bartu-Candan ve Kolluoğlu, 2008; Kurtuluş, 2012). *Profesyonelleri* konu alan çalışmalar ise bu kişileri "küresel ekonominin" olumlu anlamda taşıyıcıları olarak, ulusaşırı bağlantıları sürdüren dinamik, genç, yenilikçi ve özgüvene sahip aktörler gibi sunuyor. Bu sunum özellikle ekonomi dergilerinde gerek CEO (üst düzey şirket yöneticisi) gerekse de diğer yöneticilerle yapılan görüşmelerde ön plana çıkıyor. *Beyaz yakalılar* üzerinden yapılan tartışmalarda ise daha çok bu kişilerin çalışma şartlarının kötüleşmesine değiniliyor. Beyaz yakalıların ücretlerinin düşmesi, uzun ve belirsiz mesaileri, uğradıkları mobbing yöntemleri, artan güvencesizlikleri (prekarizasyon) ve işten atılmaları, dolayısıyla gittikçe "işçileşmeleri" vurgulanıyor.

Artan bu ilgi, aslında İstanbul'da gündelik hayatta ön plana çıkan bazı süreçlere paralel gelişiyor. Yaşam tarzına veya kentsel ayrışmaya vurgu yapan çalışmalar açısından, artık üst ve orta sınıf yaşam tarzı kentin görünümünü şekillendirmede daha etkili olmaya başladı. Tüketim alanında bu süreç kendini kentin

farklı yerlerinde her geçen gün farklı temalar üzerinden yenisinin açıldığı alışveriş merkezlerinde (AVM) somutlaştırırken; konut alanında ise yine kentin farklı semtlerinde, kentin genel olanaklarından farklı ve "ayrıcalıklı bir yaşam" vaat eden güvenlikli siteler yoluyla göstermeye başladı.

Profesyoneller dünyasına ilgi özellikle ekonomi dergilerinde 1990'ların başından beri vardı. Ancak 2001 krizini takiben, şirketlerin yeniden yapılanması, yerli yabancı şirketler arası birleşmeler ve yabancı şirketlerin doğrudan yatırım yapmaları ile birlikte profesyoneller üzerinden yeni bir iş yapma rejimi daha etkin olmaya başladı. Uzun süredir bir kişi veya aile ile özdeşleşmiş şirketlerde bile bu profesyoneller ve onların yeni iş anlayışı daha etkili olmaya başladıkça, hem bu yeni iş rejimine hem de profesyonellere ilgi arttı. 2008'de dünya genelinde etkili olmaya başlayan ekonomik kriz ile birlikte şirket yöneticilerinin krize nasıl cevap verdiği ve yeni yatırım stratejileri gündemdeki önceliğini korudu.

Krize yönelik alınan tedbirler ve yeniden yapılanma süreçleri, çalışanların şartlarını da olumsuz etkilemeye başladı. "Maliyetlerin azaltılması" çoğu zaman personel maliyetlerinin azaltılması anlamına geliyordu ki bu tedbirler "beyaz yakalılık" üzerine toplumdaki yaygın imgenin aksine olumsuz çalışma şartlarını da beraberinde getirdi. En önemlisi de işyerinde mobbing, güvencesizlik ve işsizliğin beyaz yakalı işlerin yapısal özellikleri haline geldiği bir sürece girildi. Bu işkollarında çalışan kişiler, dernek ve platform gibi örgütlenmeler üzerinden yaptıkları eylemler ve yayınlar sayesinde daha geniş bir kamuoyunun dikkatini de bu konular üzerine çekmekte etkili olmaya başladılar. Ne yazık ki, şirketlerde çok sayıda kişi işten atılırken ve sosyal medya üzerinden haberler yayılırken, ekonomi dergilerinin gündeminde bu konular "ekonomik açıdan" yine de ağırlık kazanamadı. Örneğin bir bankanın 500-1000 kişiyi işten atması, aslında bir fabrikanın kapanması kadar büyük bir olay olmasına rağmen çoğu zaman ne gazetelerin ekonomi bölümlerinin ne de ekonomi dergilerinin öncelikli konusu olabildi.[4]

Beyaz yakalılar üzerinden devam eden tartışma ve toplumsal hareketler, iş dünyasının "görünmeyen" bu yanını gündemde tutma ve sorunsallaştırma açısından oldukça değerli çabalar. Bunlar, kentin yeni iş mekânları olan gökdelenler ve plazaların mercek altına alınmasına ve onlara dair büyünün dağılmasına katkı sağladı (Uçarol, 2011). Ancak gelişmekte olan bu alan, bazı konulara yeterince hazırlıklı görünmüyor. "Beyaz yakalılara" çalışan ve emekçi olarak bakılması oldukça önemli (Mills, 1956; Munck, 2003). Ne var ki genelde literatürdeki "işçilik" tartışmaları çok çabuk beyaz yakalılara uyarlanıyor. Bu tartışmalarda profesyonellerin aslında kendileri de "işçi" olmalarına rağmen bunu fark etmemeleri ve kendi sınıfsal konumlarını kabullenmeyişleri eleştirilerek değerlendiriliyor (Öztürk, 2011). Aslında bu tartışmalarda, beyaz yakalıların kendi çalışma koşullarına dair sorunlarını teyit ettikleri anlaşılıyor, ama mese-

4 Oysa, 2001 krizinden sonra, ekonomi dergileri işsizlik konusuna daha çok yer ayırmışlardı.

le (ya da tartışma) daha çok beyaz yakalıların sınıfsal olarak kendilerini nasıl tanımlamaları gerektiğinden kaynaklanıyor. Eğer gündelik hayatın kendisi ve insanların pratikleri bizim açımızdan önemliyse, bu alanda insanların kullandıkları tanımları, kavramları ve hatta kabullenmeyişlerini önemsemek gerekiyor. Oysa bu tartışmalarda kavramın kendisi (işçi sınıfının parçası olmak) yaşanan pratiğin kendisinden ve bunu doğrudan yaşayan "beyaz yakalıların" süreci tanımlayışlarından daha *belirleyici* kabul ediliyor. Tabii bu yaklaşımı ileri sürerken şöyle bir varsayım etkili olabilir: Eğer beyaz yakalılar da işçi sınıfının üyesi olduklarını fark ederlerse, işçi sınıfı daha çok genişler ve siyaseten güçlenir. Ancak gündelik hayatta bu terminolojiye profesyonellerin karşı çıkmasını önemsememek hem analitik açıdan hem de siyaseten yanıltıcı olabilir. Nitekim profesyoneller "resmen bizi işçi gibi çalıştırıyorlar" derken, bu onların kendilerini işçi sınıfına ait hissettiklerini göstermiyor; aksine oraya dâhil edilecek hale getiriliyor olmalarına tepki duyuyorlar. Beklenti ve hedefleri hâlâ işçi sınıfından farklı bir sosyal konumda bulunmak. Oysa yine bu araştırma kapsamında incelediğimiz çağrı merkezi, sekreterlik gibi alt-büro işlerinde böyle bir sınıfsal konumlanışı kabulleniş daha mümkün. Zaten beyaz yakalılık tartışmalarında en sert eleştiriler çağrı merkezi ve bankacılığın alt birimleri gibi işlerde çalışanlardan geliyor. Bu eleştiriler üzerinden tüm profesyonel çalışanlara dair bir öngörüde bulunmak yanıltıcı olabilir. Tam da bu yüzden, beyaz yakalılık kavramını tanımlayıcı ve homojenleştirici bir kategori gibi kullanmak yerine, bu işkollarında çalışanları iki alt başlık altında incelemek daha yerinde görünüyor: *alt-büro çalışanları* ile *profesyoneller*.[5] Eğer bunları birleştirici bir kavram gerekli görülüyorsa, "emekçi" kavramını kullanmak daha yerinde olabilir. Farklı iş yerlerinde ve işkollarında çalışanlar eğer bir işveren için çalışıyorlarsa bu kavramı kullanmaya daha açıklar. Kaldı ki, mavi ve beyaz yakalı ayrımı, kol ve zihin emeğinin keskin biçimde ayrılmasını öngören Fordist dönemin izlerini de taşıyor. Oysa tüm araştırmamız boyunca, *emeğin vasfının* ancak çalışma pratiği içinde *kol*, *zihin*, *duygulanım* ve *duyu emeğinin* birlikte gelişmesiyle mümkün olabileceğini gösteren farklı işkollarından birçok örnekle karşılaştık. Zaten bunların birbirinden ayrıştırılmaya çalışılmasına dair yapılan her girişim, emeğin vasıfsızlaşmasını ve işveren karşısında güçsüzleşmesini beraberinde getirmeyi hedefliyor.

Kısacası, profesyonellerin çalışma ortamını ve sınıfsal konumlanışını doğrudan işçilik tartışmalarına uyarlamak yerine, profesyonelliğin çalışma ortamının hem işçiliğe benzeyen hem de ondan ayrılan özgün yanlarına daha fazla dikkat etmek gerekiyor ki son dönemde gerçekleştirilen yeniden yapılanmalar ve *şirketler dünyasının yeni iş rejimi* bile bu profesyonellik deneyimini yeniden şekillendirmeye başladı. Çalışma ortamında biraraya gelebilen işçilerin aksine, "kişisel gelişim," "başarı" ve "rekabetin" daha ön planda olduğu bir iş ortamında ça-

5 Araştırma projesi kapsamında "alt-büro çalışanları" ayrı bir bölüm altında incelendi.

lışan profesyonellerin, kendi aralarında örgütlenebileceklerini beklemek yanıltıcı olabilir. Tabii bu, profesyonellerin sürecin pasif özneleri olduğu anlamına da gelmiyor. İleride tartışacağımız gibi farklı araç ve stratejilere daha fazla yönelebiliyorlar.

Profesyonel ve küresel ekonomi söylemi üzerinden ekonomi dergilerinde değinilen şirketler dünyasına, daha eleştirel ve analitik bir yaklaşımla girmek ve oradaki gündelik pratikleri incelemek gerekiyor. Bu bağlamda, örneğin Yusuf Goz müstear ismiyle finans sektöründe kendi deneyimini *Açık Pozisyon* (2009) adlı çalışmasında aktaran yazar, bir yandan finans sektörünün diğer sektörlerden farklı biçimde işleyen ekonomi ve kâr anlayışını anlatırken, bir yandan da 1990'larda İstanbul'da gelişen finans dünyasının gündelik pratiklerini çarpıcı biçimde sunuyor. Bu dünya içinde *yeni piyasa neslinin* biraz da "oyunu" andıran kâr etme yollarının, aslında Türkiye'deki iş dünyası için bile yeni ve yer yer anlaşılmaz olduğunu çarpıcı bir biçimde gösteriyor. Günümüzde de şirketler dünyasına ve profesyonellerin çalışma pratiklerine benzer tarzda yaklaşmak yararlı olacaktır. Nitekim bu çalışmada "şirketler dünyasına" atıfta bulunarak İstanbul'da yeni bir iş kültürünün etkin olmaya başladığını vurgulamak istiyoruz. Bu yeni iş kültürü, iş yapma pratiklerini değiştirirken, çalışanlar arasındaki ilişkilerden çalışanların özel hayatına kadar geniş bir alanda da etkisini gösteriyor. Profesyonellerin mesai dışındaki faaliyetlerini bile şirketler dünyası ve onun yeni iş kültürüyle doğrudan ilişkilendirmek mümkün.

Beyaz yakalılığa dair yapılan tartışmalarda, mobbing ve güvencesizleşme gibi konular üzerinden beyaz yakalıların iş ortamları eleştirilirken, önemli bir başka konu göz ardı ediliyor. Sanki profesyoneller mobbing yaşamasa, iş güvenceleri sağlansa, maaşları artırılsa ve geçmişte olduğu gibi iyi primler almaya devam etseler sorunlar bitecekmiş gibi bir izlenim ortaya çıkıyor. Profesyonellerin çalışma şartlarını aktaran birçok çalışma ve söyleşide bu kişilerin çalışma şartlarının zorlukları ifade edilmesine rağmen (Buğra, 2010; Bora vd., 2011), bu kişiler üzerinden şirketler dünyasının nasıl çalıştığı, bu çalışma tarzının diğer toplumsal kesimleri nasıl etkilediği yeteri kadar vurgulanmıyor. Oysa birçok işteki yönetici, tasarlayıcı veya uygulayıcı konumundaki profesyoneller, öncelikle diğer işkollarında çalışanların çalışma şartlarının şekillenmesinde etkin role sahipler. Bu profesyonelleri, günümüz şirketler dünyasının iş anlayışını şekillendiren ya da en azından yeniden üretenleri olarak değerlendirmemiz mümkün. Reklâmlarla oluşturulan imgeler, tüketim eğilimleri, ürün müdürlerinin bir ürünü daha fazla satmak için uyguladıkları pazarlama stratejileri, bankacının kârını artırmak için müşterisini ikna ettiği yeni ürünler, şirket danışmanının maliyetleri azaltmak için öngördüğü tedbirler ve yine mühendisin bir konutu daha ucuza mal etmek için kullandığı malzeme üzerinden günümüz şirketler dünyasının etkileri toplumun farklı kesimlerine sirayet etmektedir. Şirketler (Corporation) üzerine çalışmasında Joel Bakan (2004), "kâr ve güç peşindeki" bu yapılanma-

yı günümüzün "patolojik" kurumları olarak değerlendirir. Burada üzerine düşünülmesi gereken önemli soru şudur: Bu patolojik kurumların işleyişine doğrudan dâhil olan profesyonelleri nasıl ele alabiliriz? Profesyonellerin şirketlerin kâr hedefli pratiklerini nasıl yeniden ürettiklerini ve şirketler dünyasının olası toplumsal etkilerini birlikte irdelemeliyiz. Yani iş yönetiminin moda terminolojisini kullanırsak şirketler dünyasının "toplumsal çıktısının" da çalışma hayatıyla birlikte değerlendirilmesinde yarar var. Şirketler dünyasını görünür hale getirmenin kendisi tek başına değerli bir çaba ancak şirketler dünyasının sağladığı ürün ve hizmetlerin alternatif tarzda nasıl sağlanabileceğini de irdelemeliyiz. Dünyadan örnek verecek olursak, bilgisayar yazılımcıları Microsoft gibi şirketlerin tekelci ve kullanıcıya kapalı bilgisayar programı yazılımlarına karşı, Linux gibi kullanıcıların müdahalesine izin veren ve program yazılım üretim sürecine onları da dâhil eden açık yazılım programlarını destekleyebiliyorlar. Böyle bir yaklaşım üzerinden yapılan görüşmelerimizde, özellikle şirketler dünyasının "toplumsal çıktısına" dair bulgulara ulaşabildiğimizi söyleyebiliriz. Öte yandan İstanbul'da şirketler dünyasına alternatif ürün ve hizmet sunum pratiklerini geliştirmeye yönelik çabalar ise yetersiz görünüyor.

Son olarak, profesyonellik veya beyaz yakalılık denildiğinde daha çok plazalarda çalışan bankacı ve finansçılar akla geliyor; bu işkolları daha görünür olmasına rağmen sadece bu kişiler üzerinden şirketler dünyasını tartışmanın sakıncaları da var. Nasıl ki imalat sektörünü sadece fabrikada çalışan mavi yakalı işçilikle algılamak bize 1970'lere ve Fordizme dair dar bir yaklaşım sunuyorsa, bugünün şirketler dünyasındaki profesyonelleri plaza ve gökdelenlerde çalışan bankacılar ve finansçılar olarak tasavvur etmek de yanıltıcı. Yani, sektörel körlüğe düşmeden, mühendisinden şirket danışmanına farklı alanlarda çalışan profesyoneller üzerinden "şirketler dünyasının" yeniden üretildiğini öngörmek daha yerinde olacaktır.

Profesyoneller ve şirketler dünyası

Yukarıda değinilen saptamalardan hareketle bu bölümde ilk olarak yapılan saha görüşmeleri üzerinden şirketler dünyasındaki güncel eğilimleri aktarmaya ve bu eğilimlerin profesyoneller için nasıl bir çalışma ortamı sağladığını tartışmaya çalışacağız.

Öncelik şirketin kârı

Görüşme yaptığımız bir insan kaynakları müdürünün kendisinin işe alım mülakatında izlediği stratejiyi anlatırken söyledikleri profesyonellerin şirketler dünyasında nasıl var olabileceğine dair önemli ipuçları içeriyor:

Ben bir mülakata gitmiştim.13 kişiyi mülakata aldılar. Mülakatlar her zaman sağdan ve soldan başladığı için ortaya oturmak en mantıklısı. '2+2 kaç eder?' deyip, önümüzdeki kâğıtlara yazmamızı istediler. Herkes 4 yazarken, ben *'şirket çıkarları eder'* yazdım. Böylelikle *göze çarpmış oldum.* Performansımla 2+2'nin 8 olması gerekir.

Bana 'kendinizi nerede görüyorsunuz?' diye sordular. Ben de 'kusura bakmayın ama sizin koltuğunuzda' dedim.

Benim zamanımda ne vardı, şimdi ne olduğunu görmek için ben hâlâ seminerlere gidiyorum.

Bu sektörde aranılan eleman olmak önemlidir. 'Salak' rolünü iyi oynamak gerekir. Kastettiğim şahsi tavizler değil, ticari anlamda yükselişe katkıda bulunmak.

Yani, şirketler dünyasında "2+2" gibi en doğru bildiğiniz bilgiyi bile şirketin çıkarına endeksleyebiliyorsanız *göze çarpan* bir aday olabilirsiniz. Zaten mesele de burada başlıyor; işe ilk başvurduğunuz gün sizinle birlikte sınava girenlerden ne kadar farklı ve şirketin çıkarları doğrultusunda ne kadar diğerlerinden daha fazla çalışmaya istekli olduğunuzu gösterebilirseniz, o kadar göze çarpıyorsunuz. İşe girme ânındaki bu *rekabet ve güç hırsı* sonraki kariyer planınıza da sirayet etmeli; en tepeyi hedeflemelisiniz ve ayakta kalabilmek için sürekli kendinizi yenilemeli, seminerlere gitmeli, sertifikalar almalısınız. Ama en önemlisi, tüm bunları gerçekten içselleştirerek yapmanız gerekmiyor, sadece "ticari anlamda *salak* rolünü" oynamanız bekleniyor. Bu son cümle aslında en çarpıcısı, yani 2+2'nin doğru yanıtını biliyor olsanız da bu işte var olmak istiyorsanız, kendinizi şirketin doğrularına endekslemiş gibi "salak" rolünü oynayabilmelisiniz. Kişi kendini sürekli yenilemese bile "sürekli yeniliyormuş" gibi görünmeyi bilmeli. Aslında mülakatı yapanlar da karşısındakinin "rol yaptığını," "salağı oynadığını" biliyor olabilir. Ne de olsa bir zamanlar kendileri de mülakata alınmıştı. Önemli olan bu oyunu oynamayı istemek ve ne kadar iyi oynadığınızı göstermek. Şirketler dünyasına girerken yapılan bu mülakatlar, sorulara cevap verme stratejileri, zaten profesyonellerin ve adayların arasında ağızdan ağıza dolaşıyor. Önemli bir uluslararası danışmanlık şirketinde çalışan İlker Bey'e göre mülakatlarda kişi kendi hakkında bir izlenim sunarken iyi bir denge kurmalı: "Görüşmeye 3 kişiyi aynı anda çağırıp, her birine sunum için yirmi dakika veriyorlar. Sonra sizi gözlemliyorlar, üç kişiden hangisi daha iyi sunuyor, sorular soruyor, hangisi daha çok cevaplıyor. Mesela çok agresif tipler oluyor ön plana çıkmak için, o iyi değil; çok silik bir tip de kesinlikle iyi değil." Bu tür anlatılardan çıkarılan "derin derslerin" arkasında, iş dünyasının zamana göre sürekli yeniden uyarlanan "ilkelerini" ve "değerlerini" bulmak mümkün.

Şirketin kârı ve *profesyonelin kariyerini* biraraya getiren bu dünyaya girecekseniz, bu ilkeler üzerinden oynamaya hazır olduğunuza karşınızdakini ikna etmeniz gerekiyor. İlker Bey, özellikle proje dönemlerinin çok yoğun geçtiğini, gece geç saatlere kadar çalıştıklarını, özel hayatlarının kalmadığını belirttikten sonra, neden hâlâ bu işi tercih ettiğini şöyle açıklıyor:

> Bir şirket neden elemanını bu kadar çok yorar? Çok açık: Kapitalizm, ölümüne sömürüyor. Ben neden kendimi sömürttürüyorum? En iyi alternatifin bu olduğunu düşünüyorum, yoksa daha yüksek bir maaşla şu an başka bir şirkete geçebilirim, çok rahat geçerim. Ama uzun vadede buranın getirisi daha fazla.

Birçok görüşmede gerek kapitalizmin "sömürdüğü" gerekse iş ortamının çalışanlar üzerinde "yoğun baskı kurduğu" *doğallaştırılarak* teyit ediliyor. Sonuçta güncel çalışma şartlarının zorlukları içinde (hatta sayesinde) profesyoneller kariyer ve maddi olanaklar açısından belirli beklenti ve hedeflere sahip olduklarını ifade ediyorlar. Şirketler dünyasının profesyoneller tarafından doğallaştırılmasını daha somut biçimde irdelemek için ilaç sektöründeki ürün müdürleri çarpıcı bir örnek.

Profesyonelliğe bir örnek: İlaç sektöründe ürün müdürleri

Şirketlerdeki ürün müdürleri, bir ürünün pazarlama stratejilerini tasarlayan ve uygulayan kişiler. İlaç sektöründe çalışan ürün müdürleri kendilerine şirket tarafından bir ürün verildiğinde, artık o ürünün *lansmanının* kendi görevleri olduğunu belirttikten sonra işin aşamalarını şöyle sıralıyorlar:

> Ürün müdürü için marka tepeden iner, çağırırlar ve 'şu markayı sana veriyoruz' derler. O andan itibaren *o marka çocuğumuz* gibi olur, her şeyden sorumlusun çünkü. Daha pazara verilmemiş bir ürünün *lansmanını* alırsın; ürünün pazara verilmesi, onun tanıtılması, onun gelecek hedeflerinin ortaya konması, hedef kitleye tanıtımında kullanılacak stratejilerin belirlenmesi, bütçenin yapılması. Sana verilen bütçeyi doğru ve etkili kullanabilmek ürün müdürünün süreç içerisindeki işidir. (...) Stresli bir süreçtir. Ajanslarla iletişim kurulur, logo tasarım, hedef kitlenin belirlenmesi, medikal müdürle işbirliği yaparak ürün müdürünün o ilaç hakkındaki medikal söyleminin ortaya konulması (özellik, avantajlar, rakiplerden farkı) gibi işler için bir süre lazımdır. Bütün bunlara *pazarlama planı* denir. Minimum 3-4 aylık bir süreçtir bu. Türkiye'ye ilk defa gelecek bir ilacı pazara sunacaksan işin uzmanı profesörlerle fikir lideri grubu kurman gerekir, böyle bir durumda 1-2 yıl sürebilir. Ama bilinen bir molekülün başka bir markası çıkıyorsa bu ortalama 3-4 aylık bir süreçtir, burada biraz daha satış rekabeti üzerinden gidilir. (...) Marka, ürün müdürüne danışılmadan verilir ancak süreç içerisinde değişim olabilir, yani başarısız olan bir ürün müdüründen marka alınabilir mesela. (Umut Bey, ilaç sektöründe ürün müdürü)

Bir markanın mümessiller üzerinden doktorlara ve eczanelere tanıtılması ve pazarlanması süreciyle de ürün müdürü doğrudan ilgilenir. Pazarlama planı yapıldıktan sonra ürün müdürü markayı mümessillere tanıtır. Örneğin, ürün müdürü Umut Bey, markasını saha ekibine tanıtırken astlarıyla kurmaya çalıştığı ilişkinin tonunu nasıl ayarladığını şöyle anlatıyor:

> Bundan sonra saha ekibi toplanır. Lansman toplantısı yapılır, bu toplantı 1 hafta sürer. Ürün müdürü bu toplantıda kendini ortaya koyar. Ekibin karşısına tüm becerinle, prezantabl görüntünle çıkarsın. Dolayısıyla ürün müdürleri *egosu yüksek insanlardır*, çünkü yüzlerce insana hitap ediyoruz sıklıkla. Ürünü anlatırken mümessilleri sıkmamak gerekir, ürün müdürü olarak aktif, esprili olmak gereklidir. Ben yeri gelince şiir okudum, görsel oyunlar hazırladım, sahneye şovlar içerisinde çıktım; çünkü bu noktada işimiz şovu da gerektiriyor. Mümessil dediğin adam sıkılır, onlar alışıktır sahada olmaya, harekete; dolayısıyla dinlerken dikkat dağılır, dikkati ayakta tutmak için de şov olmalıdır. Lansman toplantılarının % 50'si tanıtım ise % 50'si de eğlencedir. 4 gün eğitim, motivasyon verilir, o markadan *prim alacakları* hissettirilir, strateji anlatılır ve sahaya gönderilirler.

Yani ürün müdürü üstlenmiş olduğu markaya dair lansman sürecinde şekillendirilen imgeye, öncelikle kendi saha ekibini ikna etmeye çalışır. Bu ikna süreci hiçbir zaman tek başına ürünün tanıtımı olmaz, ürünün tanıtımı ile ürün müdürünün karşısındakiler üzerinde oluşturduğu izlenim iç içe geçer. Hem kontrolün kendisinde olduğunu ("yüksek ego") saha ekibine hissettirebilmeli hem de saha ekibiyle belirli bir tonda bilgi, iş ve eğlenceyi içeren bir ilişki kurabilmeli ve idare edebilmeli. Ancak nihayetinde asıl mesele, sahada doğrudan bu ürünü pazarlayacak kişilerin bir ekip olarak hedefi tutturduklarında "prim alacaklarının", kısacası kendilerinin de kazançlı olacaklarının vurgulanmasıdır.

Pazar planlamasının yapıldığı markalarda, ürünün belli döngüleri olduğu bilinir ve ona göre bir strateji takip edilir. "Ürün yaşam eğrisi" dedikleri bu döngüyü Umut Bey şöyle ifade ediyor:

> Ürün piyasaya verildiğinde *ürün yaşam eğrisi* devreye girer. Ürün piyasaya çıktığında satışlar başlar ve bir süre artış sürer. Tepe noktaya ulaşıp düşmeye başlar, bir süre sonra da ürünün yaşamı son bulur. Yani bir marka ömrü sonsuz değildir. Ürün müdürünün amacı ivmeyi kısa sürede yükseltmektir. Asıl amaç ürünü pazarlama deyimiyle 'sağmal inek' düzeyine getirmektir. *Sağmal inek* markalar vardır, çok fazla harcama yapmadan fazla kâr üretmektir bu. En çok istenen sağmal inek düzeyine getirmektir, yıllarca beslersin ve sonrasında yararlanırsın. Bu da üründen ürüne değişmekle birlikte birkaç seneyi geçer bazen 5-6 sene de olur. İlk yıllarda zarar bile edilir.

Yerli ve yabancı şirketlerde ürün müdürlüğü yapmış olan Okan Bey de aynı döngüyü pazarlama terminolojisini kullanarak kısaca şöyle aktarıyor:

> Ürün sürecini dörde böleriz, bir ürünün hayat ağacı vardır; *doğar*, *yıldız* olarak başlar, *cashcow*'dan [sağmal inek] sonra, *ısırmaya* başladığında *köpek* olur, tekrar aksiyonlarla ürün bir yerlere getirilmeye çalışılır.

Kullanılan bu pazarlama stratejileri ve terminolojileri üzerinden kâr etmenin ve kârı sürdürmenin temel mantığı *hesaplanabilir, nesnel ve* nihayet *"doğal"* bir sürece dönüştürülür. Görüşmelerde birçok ürün müdürü kendisine verilen

markayı "çocuğu" gibi tanımlarken, aslında ürüne atfettiği anlamla, markanın gelişimiyle kendisinin gelişmesi, yani şirket içinde kendisini ispat etmesi arasında *öznel* bir ilişki de kuruyor. Her şeyden fazla bu ürüne özen göstermesi, gelişimini takip etmesi gerekiyor. Öte yandan, iş dünyasının "rasyonel" ve "nesnel" hesaplamaları hâlâ ağırlığını koruyor. Ürün müdürü, bu markayı doğrudan pazarlayacak mümessillerle, yani kendi yönetiminde çalışacak kişilerle kurduğu ilişkide onları asıl motive edenin prim olacağını ve markanın da bir yaşam eğrisi olacağını en başından öngörüyor. Tutturulması gereken satış hedefleri doğrultusunda uygulanan ödüllendirme ve cezalandırma yöntemleriyle, yoğun bir iş temposu hem ürün müdürleri hem de saha çalışanları üzerinde sürekli kılınıyor. Ürün müdürü Umut Bey şöyle anlatıyor:

> Aralık ayında, aynı zamanda dönemin sonuncusu olan, 4. toplantı gerçekleştirilir. Bu kutlama tadında da olabilir cezalandırma gibi de olabilir. Ürünün satış rakamlarına göre kota tutturulmuş ise, dönem sonu toplantısı yılbaşı kutlaması havasında geçer. Fakat kota tutturulamamışsa eğlenceler yerine mesleki gelişim anlamında eğitim organizasyonları planlarım (iş hayatımda hiç karşılaşmadığım bir sonuç bu), nerede hatalar yapıldı tartışılır.

Yabancı bir ilaç şirketinde ürün müdürü olan Serhat Bey işyerindeki yoğun tempoyu, profesyonellerin sahip oldukları hırsla da ilişkilendirerek şöyle aktarıyor:

> Gün içinde nefes almaya vakit olmayacak bir tempo vardır, yapacak iş çok fazla. Bu da sürekli sizi daha iyisini, daha fazlasını yapmaya teşvik etmelerinden kaynaklı. Yeni şeyler buldukça ajanda kalabalıklaşıyor ve ajanda kalabalıklaşması zaman yönetimi konusunda sıkıntı yaratıyor elbet. Ama [şirketin] çalışan profili hırslı insanlar; başarıyı isteyen insanlar... O yüzden herkes çalışma imkânlarını zorluyor. Bu, özel yaşamla iş yaşamı arasında denge kurmak konusunda zaman zaman yıpratıcı olabiliyor. Biraz daha yükselene dek, *manager*'lık seviyesine gelene kadar bu tempo devam edecektir.

Bu yoğun iş temposunda hedef şirket kârının artırılması. Üst düzey profesyoneller kârın artırılması baskısını sürekli hissederken kendi yönetimlerindeki saha ekipleri üzerinde de baskı oluşturuyorlar. Örneğin uluslararası şirkette ürün müdürlüğü yapan Okan Bey, Fransa'dan gelen müdürün üzerlerinde kurduğu baskıyı şöyle ifade ediyor:

> Bize 'product manager olarak değil, margin manager [kâr marjı müdürü] olarak çalışıyorsunuz burada' diyordu zaten. Bizden beklentileri şirketin kâr marjını artıracak şekilde çalışmamızdı ki bunu sağlıyorduk da, fakat elde edilen kâr, çalışanlara yeteri kadar dağıtılmıyordu. Ağır iş yükleri altında çalışıyorduk. Benim toplantılarım gece 1'de 2'de biterdi, mesaim akşam 9'a kadar sürerdi. Normal bir insanın bu saatlere dayanması ve algı yoğunluğunu koruması çok zordur.

İş dünyasının değişkenleri ve profesyonellik

Tüm bu anlatılanlar şirketlerde profesyonel hayatın içeriğine ve mantığına dair genel bir izlenim edinmemizi mümkün kılıyor. İşkoluna ve şirkete göre bu sürecin işleyişinde de tabii ki farklılıklar bulunuyor. Yapılan görüşmelerde iş yapma anlayışı açısından kurumsal-aile şirketleri, gayrimüslim ve yabancı-yerli şirketlerin farklılıklarına vurgu yapılıyor. Hatta aynı şirketin içinde genel müdürlük ile şubelerde çalışmak ya da merkezde olmak ile sahada (fabrikada, şantiyede) olmak dahi iş ortamını değiştirebiliyor. Profesyoneller açısından iş dünyasının değişkenleri irdelendiğinde toplumsal cinsiyet de bir başka önemli faktör; aynı işyerinde kadın ve erkeğin profesyonellik deneyimleri tamamen farklı olabiliyor. Tüm bu değişkenler profesyonellik deneyimlerinin farklılaşmasında etkili olduğu için incelenmeleri de profesyonellerin çalışma ortamını anlamak için çok önemli. Araştırmada bu alana daha fazla yer ayırmamıza rağmen, bu yazıda sayfa sınırından dolayı sadece şirketlerin özelliğiyle ilgili bir iki noktaya vurgu yapmakla yetinmeye çalışacağız.

Görüşmelerde yerli ve yabancı şirketlerin çalışma tarzlarının farklılığı sıkça vurgulanıyor. Nitekim İstanbul'da profesyonel çalışma hayatının değişmesinde özellikle uluslararası şirketlerin çalışma tarzlarının her geçen gün daha fazla etkili olmasının da rolü var. Çoğu zaman yabancı şirketlerin kurumsallaşmaya ve objektif kriterlere daha fazla önem vermesi profesyoneller tarafından olumlu değerlendiriliyor. Bu şirketleri kendilerinin uluslararası iş dünyasına dâhil olabilmeleri için bir fırsat olarak görüyorlar. Profesyoneller, bu şirketlerde yabancı dil kullanılması, şirketlerin farklı ülkelerdeki birimleri arasında iş deneyimlerinin paylaşılması, iş ve eğitim gezileri için yurtdışına gitme olanakları ve şirketlerin üst-düzey yöneticileriyle doğrudan kurulan bağlantılar gibi faktörler sayesinde *uluslararası niteliği güçlü bir iş alanına* girecekleri düşüncesiyle olumlu bir anlam atfediyorlar. 2001 krizinden sonra uluslararası şirketlerle yapılan ortaklıklar, şirket evlilikleri veya bu şirketlerin sektörlere doğrudan girmesi ile yeni bir iş kültürü İstanbul'da daha etkili olmaya başladı. Gerek doğrudan kurumun içinde oluşturulan profesyonel ekip gerekse zaman zaman dışarıdan (outsource) sağlanan profesyonel hizmetler (insan kaynakları, danışmanlık, reklam vb.) üzerinden, şirketlerin yönetim anlayışında "profesyonelleşmiş kadrolar" daha fazla etkili oldukça yeni bir iş kültürü de beraberinde gelişiyor. Bu bağlamda, uluslararası danışmanlık şirketlerinden birinde yönetim danışmanı olan İlker Bey'in görüşleri oldukça önemli zira çalıştığı şirketten İstanbul'daki şirketler danışmanlık hizmeti alıyor. İlker Bey'in de içinde bulunduğu ekip, uluslararası deneyimlerinden de hareketle Türkiye'deki şirketlerin yönetim ve işleyişlerini yeniden yapılandırmaya yönelik projeler geliştirip uyguluyor. İlker Bey, danışmanlık şirketlerinden profesyonel hizmet alarak çalışan yabancı şirketlerin gelmesiyle birlikte, Türkiye'de de şirketlerin profesyonellerden daha etkili biçimde

yararlanmaya başladığını ifade ediyor. Nitekim günümüz dünya ekonomisinin şartları altında belirli büyüklüğe gelen aile şirketlerinin profesyonelleşmek zorunda kalacağını, aksi takdirde batabileceğini savunuyor. Artık "profesyonelleşen yönetimle" birlikte doğrudan takip yerine, "anahtar performans" göstergeleri üzerinden yeni ölçüm ve takip sistemini uygulayan şirket sahibi, kendi profesyonellerinin çalışmalarını bu göstergeler üzerinden takip edebiliyor.

Özellikle dünya genelinde yaşanan 2008 kriziyle birlikte, şirketler artan rekabet ve ona paralel azalan kâr oranına karşı, kâr etme stratejilerini değiştirerek maliyetleri azaltma ve yeniden yapılanma süreçlerine daha fazla ağırlık vermeye başladılar:

> Eski ortamda enflasyon yüksek, stoktaki malını satamazsan da değerleniyordu. Artık o zamanlar geçti, kâr marjları düştü rekabet arttıkça. Artık herkes satış tarafından çok bir şey yapamıyor, maliyetlerini kısmak zorunda kalıyor kârını artırmak için, bu da danışmanlığa yönlendiriyor. Patron adam, çok vizyon sahibi adamlar da var, hakkını yememek lazım, ama oturup da analizler yapıp neye bakacağını bilemez, hangi ölçütlere bakması gerektiğini... Rekabetin artması, iyileşme ihtiyacı, ülkenin değişen profili, pazar şartlarının oluşturduğu baskılar da var. *Artık şirketler maliyetlerini kontrol altına almak durumunda kalıyorlar*. Satılan projelerin çoğu maliyet iyileştirmek için, finans alanındaki de öyle, parayı daha değerli kullanmak. Bankadan kredi alıyorsan en düşüğünü nasıl alırım, parayı en iyi nasıl yönetirim, alacaklarımı hızlı toplayayım, borçlarımı daha geç ödeyeyim, daha az stok tutayım, daha az işçi çalıştırayım gibi hep maliyete yönelik şeyler. Çünkü kârlılık azaldı tüm dünyada, o kârı artırmanın yolu maliyet azaltmak, bu bir etken. (İlker Bey, şirket danışmanı)

Kısacası, maliyetleri düşürme baskısı ve dışardan alınan danışmanlık hizmetlerine paralel, İstanbul'da iş dünyasının çalışma pratikleri ve stratejilerinde de değişim yaşanmaya başlandı. Çoğu zaman bu tür süreçler "kurumsallaşma" kavramı ile açıklandığında şirketlerin yapısı tek tek ele alınıyor ve şirketler aile-den-kurumsala veya yerliden uluslararası şirkete doğru bir evrimsel dizge içinde değerlendiriliyor. Oysa hem şirketlerin içeriğini hem de profesyonellerin çalışma hayatını incelerken tarihsel yaklaşımdan uzak, sanki her zaman profesyonel iş dünyasının çalışma koşulları ve ortamı aynıymış gibi yaklaşmak sorunlu görünüyor. Böyle bir yaklaşım, çalışma şartlarının bu işkollarının kendi doğasından kaynaklandığını peşinen kabullenmeyi gerektirir. Uygulanmaya başlanan her yönetim stratejisi işyerindeki çalışma şartlarını değiştiriyor. Bir şirketin kendi birimlerinden yararlanarak oluşturduğu yönetim stratejisi veya insan kaynakları hizmetleri ile bu hizmetleri dışarıdan "outsource" olarak alması bile farklı sonuçlar verebilir.

Artık İstanbul'da daha "rasyonel" kâr hesapları üzerinden işlerini devam ettirmek isteyen bir şirketler dünyası bulunuyor. Profesyoneller, bir yandan bu yeni sürecin taşıyıcıları bir yandan da bu süreçten doğrudan etkilenen kişiler. Bir dönem önce, şirketin personel tenkisatını uygulayan yönetici, bir sonraki ay ken-

disi de başka bir maliyet hesabına kurban gidebiliyor. Pazarlanan bir ürünün bir *yaşam eğrisi* olduğunu "nesnel ve doğal" gören anlayışın, aslında çalıştırdığı profesyonellere dair de benzer görülere sahip olması şaşırtıcı değil. Böyle bir yaklaşım üzerine kurulmuş bir profesyonellik anlayışı İstanbul'da daha etkin olmaya başladı. Tam da bu yüzden, profesyonel iş dünyasının değişkenlerini irdelerken *uluslararası profesyonelleşme* sürecine daha fazla ağırlık vermek gerekiyor ki bu bağlamda "kariyer", profesyonel hayatın en önem verdiği konulardan biri. Bir sonraki alt bölümde bu süreci irdelemeye çalışacağız.

Kariyer: Hedef üst düzey yönetici olmak

Son zamanlarda şirketlerin hızlı gelişmesi ile bazı profesyonellerin kriz gerekçesiyle işten çıkarılması, ilk bakışta iş dünyasına dair birbiriyle çelişkili imgeler gibi görünebilir. Ancak esasen bu tam da şirketler dünyasının yaratmaya çalıştığı ikili yapıyla ilişkili bir süreç. Profesyonelliğin içinde ikili bir ayrışma bulunuyor. Şirket yönetimlerinin en tepesinde bulunan az sayıda, güçlü üst düzey profesyonelin yüksek gelirleri (onlara maaş olarak verilen açık çekler bir kent efsanesi gibi çalışanlar arasında dolaşıyor), ikamet ettikleri lüks konutlar ve yaşam tarzları, şirketlerde çalışan diğer profesyoneller için ulaşılmak istenilen hedefler olarak görünüyor. Çok sayıda profesyonel, bu güçlü imgenin bir parçası olmak için yoğun tempoda çalışıyor. Aslında şirketler dünyasına giren profesyoneller, bir tür *külkedisi sendromu* yaşayabiliyorlar. Girdikleri şirketlerin sahip olduğu olanaklara göre, profesyoneller kendilerini birden farklı bir gündelik hayatın içinde buluyorlar. Plazada çalışmak, şirketin lüks otellerde düzenlediği toplantılara katılmak, kendisine tahsis edilen leasing aracı kullanmak ve daha nicesini sıralayabileceğimiz olanaklar üzerinden şirket, personeli üzerinde güç kurarken, profesyonel de bu imkânların şirketle birlikte geldiğini ve bir o kadar da çabuk kaybedebileceğini biliyor. Kimi zaman uluslararası yapıya da sahip büyük şirketler içinde "tek başına" bir profesyonel olarak var olduklarının farkındalar. Özellikle uluslararası şirketlerin, farklı ülke ve şehirlerdeki otellerde yaptıkları toplantılarda şirket CEO'sunun tüm personeline video konferans üzerinden aynı anda hitap etmesi, tam da bu tür bir gücü hissettirmeyi hedefler. Bu güçlü yapının büyüsüne kapılanların yapması gereken, en üstteki konumu hedeflemek ve daha hırslı biçimde meslektaşlarıyla rekabet etmek.

Nitekim profesyonel dünyaya giren kişiler, aslında yavaş yavaş başka bir yaşam tarzına da dâhil olmaya başlıyorlar. Örneğin, genç bir insan kaynakları uzmanı kendisinin yaşadığı dönüşümü şöyle değerlendiriyor:

> İşe girdikten sonra satın alma gücüm arttı. Benim çalıştığım bankacılık sektöründe özellikle genel müdürlükte çalışanlar, kendine özen gösteren insanlar arasından seçiliyor. Benim çevremdeki insanlar bankada çalışmasa da iphone kullanıyor, Levi's gi-

yiyor. Kendi sektörüm için bunun ayrımını o nedenle çok yapıyorum. İlk görüşmeye giderken hayatımın ilk takımını alıp, ilk kez kuaföre giden biriyim ben. Benim tüketim alışkanlıklarım değişti..Çok tercih etmesem de orada olmak demek sadece işini iyi yapmak değil, aynı zamanda doğru kılığında olmak demek. Giydiğin gömleğin düzgün olması gerekiyor. Trend parlaksa parlak gömlek giymen gerekiyor. Bir gömlek 10 TL, sen 40 TL olan gömleği almak zorunda kalıyorsun. 4-5 aydır cep telefonum çok eski olduğu için yöneticilerim sürekli bunun şakasını yapıyorlar. Resmen mobbinge uğruyorum. Sürekli yöneticiler bunun şakasını yaptığı için şunu düşündüm; benim terfi etmem için bu telefonu değiştirmem gerekiyor herhalde dedim. Saçın, giyimin değişiyor. Bu yeni halin senin 5 gününü kapsıyor, hem de günün 12 saatini. Bu hafta sonuna da yansıyor, böyle giyiniyorsun ya da bir yeri sökük bir şey seni rahatsız ediyor artık. Önceden bir yemeğe 20 TL vermek kâbustu, şimdi zaten eşek gibi çalışıyorum, veririm bu parayı diyorsun.

Şirketlerin etkinlikleri de kişilerin bu yeni yaşam tarzına dâhil olma isteğini teşvik ediyor. Bankada uzman olarak çalışmaya yakın zamanda başlayan Gizem Hanım'a göre:

> Mesela Genel Müdür Yardımcısı ile Adile Sultan Korusu'na gidiliyor. Bunları öğrenip arzular hale geliyorsun. Arkadaşlarınla oraya gitmek istiyorsun, ben neden böyle yerlere gitmeyeyim diyorsun. Aklına girince çıkmıyor. Çünkü zorlasan olabilecek şeyler. Bende yok ama bankada birçok kimsede birbirine bakıp rejim yapma, Bağdat Caddesi'ndeki spor salonlarına gitme, yeni mekânları birbirine anlatmaları görüyorum, belki bir yıl sonra bende de olur.

Profesyonel hayatın içinde belirli bir dönem kalan evli kişilerde bu yaşam tarzı zamanla daha kapsayıcı olabiliyor. Örneğin, profesyoneller İstanbul'un seçkin semtlerinde konut edinmeyi, çocuklarını özel okullara göndermeyi bir hedef haline getiriyorlar. Profesyonel yaşam tarzının içindeki tüm bu pratikler, profesyonelleri sisteme daha fazla dâhil ederken, onları bağımlı da kılıyor. Konut veya öğrenim taksiti ödeyen bir profesyonelin işinden ayrılması daha riskli ve güç bir karar haline geliyor (Kurtuluş, 2012). Uzun süre profesyonel olarak çalıştıktan sonra şirketler dünyasının kendisine hitap etmediğini düşünen Ayşe Hanım, zamanla yaşam koçu olmuş; bu sayede farklı işkollarında çalışan kişilere dair edindiği izlenimlerini şöyle paylaşıyor:

> En temel şey, insanlar hep bir şey olmak istiyorlar. Bastırdığı bir şey bu yıllarca, belki aileden gelen bir bastırma, kapatma. Ama bu jenerasyonda o yılların getirdiği bütün ailevi miras da 'yeter artık tamah ettiğim, kendimi gerçekleştirmek istiyorum' diyor. O kişi bir anda kendisini dev bir firmanın içerisinde buluyor ve orada en tepede bir tane insan var, genel müdürlük vs. Bütün piramit orada birleşiyor, herkes orada olmak istiyor çünkü olabilecek en iyi şeyin o olduğu söyleniyor. Dolayısıyla insanlar da kendi gördükleri başarı statüsünün içinde onu görüyor.

Ayşe Hanım'ın aktardıkları profesyonel yaşamda kariyere atfedilen anlam açısından önemli ancak neden şimdi daha fazla en üst düzeye yükselmek hedefleniyor diye sorduğumuzda iş dünyasının değişen bir özelliğinin altını da çizmek gerekiyor. Şirketlerin uzun vadede üst düzey yöneticiliğe aday olabilecek profesyonellerine, kurumun belli birimlerinde işe başladıktan sonra, şirket tarafından üst-düzey yönetici adayı olarak bakıldığı fırsat bulundukça hissettiriliyor. Ama o zamana kadar yoğun biçimde çalışmaları ve kendilerini ispat etmeleri bekleniyor. Yoğun ve tempolu bir çalışma sürecine giren profesyoneller, bu çalışma koşullarını uzun süre sürdürmelerinin mümkün olmadığını kısa zamanda fark ediyorlar. Nitekim şirketlerde ürün ve markaların *yaşam eğrisi* olduğu gibi profesyonellere dair de öngörüler bulunuyor. Bu yaşam eğrisinde ortalama 40 yaşına kadar ya üst düzey bir yönetici olacaklar ya da kendilerine alternatif farklı bir yol bulmak zorunda kalacaklar. Şirketler de kendi bünyelerinde çalışan profesyonellerin çalışmalarını bu gözle takip altında tutuyor. Dolasıyla, eskiye nazaran profesyonellerdeki bu yükselme hırsını, şirketlerdeki *personel politikasıyla* birlikte değerlendirmek daha açıklayıcı olacaktır. Nitekim bazı şirketlerin şöyle bir stratejiyi sıklıkla uyguladıkları görüşmelerde ifade ediliyor: Genel merkezin belli bir üst-konuma iki veya üç kişiden birini terfi ettirmeyi değerlendirdiği ve bu yüzden kendilerinin performanslarının merkez tarafından yakinen takip edildiği üç personele de gayri resmî duyuruluyor. Bu üç kişi kendi aralarında rekabet etmeye ve birbirini hasım olarak görmeye başlıyor. 6 ay ile 1 yıl kadar bu şartlar altında çalıştıktan sonra, bu kişilerden biri üst konuma terfi ettirilirken diğerleri de işten çıkarılabiliyor. Terfi etmek ile işten çıkarılmak arasında ince bir bağ bulunabiliyor ve şirketler, kurum içinde çalışanlar arasında hasımlığı da tetikleyecek bir rekabet ortamını stratejik biçimde kullanabiliyorlar. Tabii, sayı arttıkça bu stratejinin daha "objektif kriterlere" dayandırılması zorunlu olsa da, nihayetinde yönetici profesyoneller arasında ikili yapının varlığı peşinen kabulleniliyor. Bir yabancı bankanın insan kaynaklarında çalışan Çağlar Bey, kendi biriminin ileride üst düzey yönetici olacak profesyonelleri nasıl belirleyip hazırladığını şöyle anlatıyor:

> Bankada 500 tane yönetici var ve sadece beş tanesi bir üst basamağa geçecek. Çok büyük bir kitleyi yönetecek. Bu nedenle, o beş kişiyi belirlemek aslında bu ekibin görevi. O beş kişiyi olabildiğince adil belirlemek için çeşitli psikolojik testlere almak, çeşitli ekip oyunları ile yetkinliklerini görmek, eğitim firmalarıyla çalışarak ve onları çeşitli stres testlerine alarak en uygun kim, en sakin, en toleranslı, en lider kim gibi soruların cevabını bulmak gerekiyor. Bu havuza girebilmek için müdür olmak gerekiyor. Yani kıdemin olacak. Kıdem de ölçülebilir performans hedefleri ile geldiğin nokta.

Dolayısıyla üst düzey yöneticiliğe aday profesyoneller, şirketin "ideal personel" tanımına uygun performansı sergilemeye çalışıyorlar. Çoğu zaman da bu

performans belirli kriter ve kotalara endekslendiği için bu yöneticiler hem kendileri yoğun çalışıyor hem de kendi yönetimindeki çalışanları bu kotalar doğrultusunda çalıştırıyor. Birçok işkolunda yasal düzenlemelere aykırı olduğu halde çalışma saatleri ve temposu yöneticinin inisiyatifine bırakılmış durumda. Yabancı yöneticiler rotasyonla belli bir süreliğine Türkiye'ye geldikleri için bir tür "şark hizmeti" gibi de öngörecekleri bu süre zarfında, kendilerini genel merkeze ispat etmek için şirketin kârını en yüksek hale getirmeye yoğunlaşıyor. Bu ise şirketin işlerinde kâr marjının temel kriter alınmasından kendisini ve diğer personelleri yoğun tempoda çalıştırmaya kadar birçok uygulamayı beraberinde getiriyor. Yabancı yönetici, akşam saat 22.00'de toplantı koyduğunda diğer tüm profesyoneller bu toplantıya kalmak zorundalar.

Bu yoğun çalışma temposunda iş hayatı ve özel hayat arasındaki bağlantı sıkça muğlaklaşabiliyor. Nitekim kurum kültürü oluşturmak gerekçesiyle veya bizzat şirketin iş yapma ve pazarlama stratejisi olarak mesai dışında bile şirketin toplantılarına, yemeklerine, etkinliklerine katılmak gerekebiliyor. Kariyer hedefi olan ve bu çalışma tarzını içselleştirmiş profesyoneller, bunda bir sorun görmeyebiliyorlar. Örneğin, bir ilaç şirketinde ürün müdürü olan Umut Bey kendi yaklaşımını şöyle ifade ediyor:

> Ben işimi yaşamımın da bir parçası haline getirdiğimden bunları *sömürü* olarak görmüyorum, bu davetleri, hafta sonu organizasyonlarını işimin olduğu kadar yaşamımın da bir parçası olarak değerlendiriyorum. Ürün müdürlüğü yaratıcı bir iştir, saatler kâğıt üzerindedir, ne zaman ne yapacağımız pek belli olmaz. Zaten benim bu mesleği tercih etme sebebim de buydu. Ben bu sosyal hayatın içinde yer almak istediğim için ürün müdürü olmak istedim.

Benzer biçimde gıda sektöründe çalışan Yeliz Hanım da iş ortamıyla kendi kişiliğini şöyle ilişkilendiriyor:

> Meslek tercihi yaparken kendi kişiliğime uygun olmasına özen gösterdim, insan odaklı ve hareketli bir iş hayatı. Mesela bu işte *feedback'ler* beni çok canlı tutuyor, gelişim açısından da katkısı oluyor bu tarz işlerin. Etrafta olan bitene sürekli kulak açmak gibi.

Öte yandan profesyonellerin ve özellikle yöneticilerin bu tercihleri, kendi altında çalışanların yaşamlarını da ister istemez belirliyor. Bir yöneticinin kendi işine ve özel hayatına dair tercihleri, yönetimindeki profesyonellerin ve diğer personelin çalışma şartlarını doğrudan etkiliyor. Örneğin birçok işkolunda kariyer hedefli, evli olmayan erkek veya kadın yöneticiler, çalışanlar açısından "tehlikeli" olarak algılanıyor. Yöneticinin evli olmadığı için özel hayatından daha kolay feragat etmesi, kaçınılmaz biçimde çalışanları yöneticinin temposuna ayak uydurmaya zorluyor. Bir bankada çalışan İlter Bey, çalıştığı farklı şubeler-

deki müdürlerinin çalışma anlayışlarının kendisini nasıl etkilediğini şöyle ifade ediyor:

> Eminönü Mercan Şube'de çalışırken çok iyi bir müdürüm vardı. Babacandı, genel müdürlüğün baskısını kendi üzerinde toplardı. Çok dostane bir ortam vardı. İş olarak huzursuzdum ama arkadaşlarım iyiydi. İkisi aynı anda kötü olunca hasta oluyorsunuz. Ben Karaköy'e geçtim. (...) Kadın şube müdürüm vardı. Bekâr, çocuksuz saat 23.00'e kadar çalışıyor, sanki kendi dükkânı, başarılı bir şube müdürü, 'ben yaptım' demek istiyor. Sanki at arabası var ve bizler onun atlarıyız. O atları koşturan mantığı ile bakıyor hayata. Oysa evli, çocuklu insanlar var... 6 aylık hamile bir arkadaş yanlış işlem yapmış, nasıl bağırıyor müdür ve arkadaşın burnundan kan gelince doktora götürdük. 'Stresten' dedi doktor. Bir kere daha bir tartışma oldu, yine arkadaşın burnu kanadı. Bu sefer müdür bize 'abartıyorsunuz' deyince, arkadaşı tutanlar arkadaşı bıraktı. 4 yılda 33 kişi gitmiş şubeden bu müdür yüzünden... Yani, gidenlerin sayısı dört büyük şube demektir. Yönetim bir şey demiyor, çünkü *başarılı bir şube yöneticisi*.

Rekabetin yoğun olduğu ve çok az kişinin en üst düzeye yükselebileceği bir iş dünyasında profesyoneller, önce bu iş ortamında kendilerinden feragat edip, şirket için ne kadar özveriyle çalışacağına karar vermeye çalışıyorlar. Ancak bu sadece istemekle pek mümkün değil, zira daha önceki bankacılık alıntısında da belirtildiği gibi 500 yönetici arasında ilk 5 olmayı gerektirebiliyor. Kişinin sürekli çalışması, başarılı olması ve kendini yenilemeye çabalaması gerekiyor. Bu noktada, yaşam koçluğu yapan Ayşe Hanım şirkette çalışırken üzerinde hissettiği "daha çok çalışmalısın" baskısı ile iş dünyasının "normal pratik ve değerlerini" nasıl sorunsallaştırdığını şöyle ifade ediyor:

> İş hayatımda 'işimi ciddiye alamamayı' çok ciddiye alıyordum. O yüzden problemliydi. Ben işimi ciddiye alamazken çalışıyor olsaydım, çok daha başarılı olurdum. Teknik bir konu olan satış sistemleri departmanındaydım. Bakıyordum etrafıma herkes o iş için yaratılmış gibi davranıyordu. *Varlığım bu işe feda şeklinde*, ben anlayamıyordum ve birleştiremiyordum. Benim hiçbir zaman hayat amacım olamaz gibi geliyordu bu bana ve iş hayatımdaki birtakım şeyler de çok ters geliyordu. İnsanların düşünceleri, tavırları etik olmayan, en çok da etik... İnsanlar o başarı karşılığında neredeyse bir trilyon ciro yapmanın, hedefi tutturmanın başarısı karşısında mesela Ahmet diye bir kişinin nasıl etkileneceğini umursamıyor. Ez suyunu çıkar, kafasını kopar önemli değil yani. Önemli olan, o bir trilyon ciro yapılmış mı yapılmamış mı. Tabii son zamanlarda 'önce insan' falan filan deniliyor, şirketlerin insan kaynakları biriminde, 'önce insana yatırım' diye söyleniyor ama siz onu bir de satışta vahşi ormanda bir konuşun. Bir şirketin satış departmanına girin bakın, vahşi bir orman yani. Herkes gerçekten de birbirini dürtüklüyor. Orada bir hedef var ve hiç kimse geldiği bir noktadan bir adım geri gitmeyi düşünemiyor bile, hep bir adım yukarı gitmeyi düşünüyor. Dolayısıyla o çok ciddi bir stres yaratıyor herkeste.

Bir bankada çalışmaya başlayan Gizem Hanım işyerinde meslektaşlarının sergilediği "kariyer oyunlarını" öğrendikçe gündelik hayatında da kişilere daha

şüpheci yaklaşmaya başladığını ifade ederken, zamanla iş ortamının "normal doğasında" bu oyunların kabullenildiğini de vurguluyor. Önemli olan bu kariyer oyunlarında ayakta kalabilmek. Bu oyunda başarılı olabilmek için kendilerini sürekli yenilemeye, eğitim ve sertifika programlarına dâhil olmaya da çalışıyorlar. CV'ye eklemek için sertifika almanın önemli olduğunu vurgulayan bir insan kaynakları uzmanı, artık hangi sertifikanın "gerekli sertifika" olduğunu bilmek gerektiğinin altını çiziyor. Kişiler, kariyerlerini şekillendirirken daha fazla yönlendiriciye ihtiyaç duyabiliyorlar ki tam da bu yüzden çok farklı işkollarında ve mevkilerde bulunan profesyoneller, yaşam koçlarından destek almaya başlamışlar. Yukarıda alıntı yaptığımız Ayşe Hanım, bir yaşam koçu olarak şirket hayatının kısır döngüsünden rahatsız olduğu ve bir çıkış yolu aradığı için kişinin ancak kendisine dönerek "gerçekte" kendisinin ne yapmak istediğini sorması gerektiğini savunuyor. Ancak Ayşe Hanım'ın çözümü, genel kabul gören yaşam koçluğunu pek temsil etmiyor. İş dünyasında "başarılı olmaya" daha fazla ağırlık veren, bu ihtiyacın kendisini bir işe dönüştürmeyi başarmış yaşam koçları da bulunuyor. Örneğin bu noktada, yaşam koçluğu yapan Hakan Bey'e göre kişi "başarıyı" istemeli ve bu hedefe ulaşmak için kendini yenileyebilmeli:

> İnsanların beyni de bir bilgisayar gibi aslında ve onların içinde de bir işletim sistemi çalışıyor. O işletim sistemini hiçbir şekilde update etmezsen, yani Windows 95'i kurmuş hâlâ onda çalışmaya devam ediyor, benim işimi görüyor bu diyor. O zaman ne oluyor, aynı soruları soruyor, aynı cevapları alıyor, olaylara aynı şekilde bakıyor. Çünkü bildiği şey Windows 95 kadar. Bizim kabaca yaptığımız şey: Windows 95'i alıp yerine Windows XP ya da Windows 7'yi yüklemek. *Hepsini kaldırıyor çünkü kapasitesi. Burada kişinin istekli olması, değişmek istemesi çok önemli.* Bunu istemeyen hiç kimseyi değiştirme imkânımız yok. Nereye kadar değişmek istediği de çok önemli. Püf noktası yalandan bir eğitim alıp yola çıkmayacaksın, kendini yetiştireceksin. Kaç tane eğitim aldım, ömrüm derslerde geçti. Sadece Bilge Şeker diye bir bayanın derslerine dört buçuk sene gittim. Üniversiteden daha uzun ve bin kat daha yararlı bir eğitim. *Farkındalık* dersiydi. Önce *iyi olacaksın.* Biraz da pazarlamayı öğreneceksin, yaptığın işi nasıl gösterebilirsin, bunlara da kafa yorarsan başka bir sıkıntın yok. Gerisi zaten çorap söküğüdür. *Sevdiğin işi* yapıyorsan kendine güven zaten saçma. Sevdiğin için yapıyorsun olur zaten... Bir psikolog, ayağı kırılmış birinin ayağını alçılıyor, yürüyen insan yapıyor. Biz ise yürüyen insanı alıyoruz, dünya 100 metre şampiyonu yapıyoruz. Hedefleri olan insanları hedeflerine ulaştırma yollarını sorularla açıyoruz.

Bu yaklaşımda sorunun başlangıcı da çözümü de bireylere dayandırılmaktadır. "Update" edilmesi gereken profesyonellerin kendisidir. Oysa ki uzun bir iş dünyası deneyiminden sonra, üst düzey yerli ve yabancı şirket yöneticilerine bireysel ve kurumsal yaşam koçluğu yapan Tuncel Bey, yaşam koçluğu gibi bir mesleğe daha fazla ihtiyaç duyulacağını iş dünyasının *belirsizleşen* yapısıyla ilişkilendirerek açıklıyor:

> Bu meslek daha ileriki zamanlarda daha fazla ilgi görecek bir meslek. 21. yüzyıl bilgi çağı ve dünyanın bütün parametreleri değişti. Bu devirde 18., 19. yüzyılın kavramları ile dünyayı yönetmek mümkün değil. Onun için bu dünyada başka şeyler gerekli ve bu dünyada insanlar kendilerini oldukça *çaresiz hissediyorlar. Çok karışık bir dünya.* Ekonomik krizler oluyor, insanlar bir şeyin yanlış olduğunu görüyor. İnsanlar sorguluyor, birtakım kavramların içi boşalıyor. Böyle bir ortam insanları kendilerini sorgulatmaya yöneltiyor. Böyle bir ortamda yaşam koçlarına çok ihtiyaç var.

Toparlarsak, şirketlerin tepesine doğru yükselmek hedeflendiğinde bir yandan peşinen yoğun ve tempolu biçimde çalışmayı kabullenmek, diğer yandan özel hayatından feragat etmeye hazırlıklı olmak gerekiyor. Ancak şirketlerin organizasyon yapısı, peşinen çalışan herkesin yükselmesini öngörmüyor. Sadece az sayıda profesyonel belli bir yaşa kadar çalışma temposuna dayanabiliyor ve ancak üst düzey yöneticileri şirketin istediği niteliklere sahip olduğunu ikna edebilirse yükselebiliyor. Yani, eğer yükselemezlerse şirketlerin personel politikaları doğrultusunda, çalıştıkları şimdiki konumlarını gerek işin yoğun temposundan gerekse bazı şirketlerin bu kadroları sürekli "gençleştirmelerinden" kaynaklı, uzun süre devam ettirmeleri güçleşiyor. Nitekim profesyoneller sürekli bir *iş kaygısı* yaşıyorlar. Bu zaman zarfında ya yükselerek terfi etmeye ya da burada edindiği deneyimlerden hareketle kendilerine başka bir iş olanağı veya alanı açmaya çalışıyorlar.

Profesyonellik içinde ayrışma ve güvencesizleşme

Üst düzey yöneticiliği bir hedef gibi sunan iş dünyası, birçok işin daha güvencesiz ve düşük maliyetlerde yapılması için de iş organizasyonunu ve işlerin içeriklerini yeniden tanımlamaya çalışıyor. Öncelikle şirketlerin personel organizasyonunun içinde farklı bantlar bulunuyor. Hangi bantta, hangi nitelikte personel alınacağına ve bu personellerin olası kariyer döngülerine önceden karar veriliyor. Mesela bir uluslararası bankada 8 bant üzerinden personel alımı yapıldığını belirten bankanın insan kaynakları uzmanı, 7. ve 8. bantlardan alınanlardan yüksek kariyer beklemediklerini belirtiyor. 7. bant üzerinden genelde "taşra üniversitelerini" bitirmiş kişiler alınıyor ve bu kişiler bankanın şubelerinde veya genel merkezdeki alt düzey konumlarda çalıştırılıyorlar. Nitekim şirket, toplu alımların yapıldığı 6.-8. bantların personel alımlarını, tamamen dışarıdan outsource hizmet aldıkları bir danışmanlık şirketine bırakmış. Yani işe başlama sürecine kadar şirket bu kişilerle doğrudan ilgilenmiyor bile. Benzer biçimde, işten çıkarma süreçleri yaşandığında da danışmanlık şirketlerinden hizmet alarak personel tenkisatına gitmeyi tercih eden şirketler de var. Bu uygulamaları, şirketlerin bu kadrolarda çalışan personellerine görece daha az önem vermeye başlaması gibi değerlendirmemiz mümkün ki bu kadrolar değişen şartlara göre daha hızlı artırılıp, azaltılıyor.

İlk bakışta bu anlayış "olağan" karşılanabilir, zira bir şirket, belli kadrolar için belirli niteliklere sahip personel almak isteyebilir. Ne var ki şirketler dünyası bir yandan da farklı bir imajı sürekli canlı tutmaya çalışıyor: "Kişi istedikten sonra her şeyi başarabilir." Ancak uygulamaya bakıldığında, personeller daha önceki eğitim ve birikimleri üzerinden işe girerken en başında sınıflandırılıyor ve bu sınıflandırma üzerinden çaba harcasalar bile ancak kendi bantlarının öngörüleri doğrultusunda yükseliyor. Bir "taşra üniversitesini" bitiren kişinin kariyeri de bu "nesnelleşen" ve "doğallaşan" döngünün sınırlarına takılabiliyor. Erdoğan'ın belirttiği gibi, "Türkiye bağlamında 'diploma devalüasyonunun' en iyi örneklerinden biri, 'taşra üniversiteleri'nden mezun olan gençlerin büyük-metropol üniversitelerden mezun olanların girebildikleri işlerin hayalini bile kuramaz hale gelmeleridir" (2011:77). Yapılan birçok görüşmede profesyoneller tüm çaba ve gayretlerine rağmen işlerinde belli bir noktadan sonra yükselemediklerini, kişinin yükselebilmesi için "adamının olması" gerektiğini vurguluyorlar. Gerek mezun olunan okul gerekse iş çevresinde zamanla oluşan diğer sosyal ağlar üzerinden, bazı kişilerin kendilerinden daha nitelikli olmasa da yükseldiğine dair yaygın bir kanı bulunuyor. Öte yandan, özellikle Alman şirketleri olmak üzere, yabancı şirketlerin daha objektif kriterlerle terfi mekanizmasını işlettiği belirtilirken, yerli şirketlerin personel politikaları eleştiriliyor.

Benzer biçimde, kişinin iş dünyasına hangi alandan girdiği, tüm kariyer döngüsünü şekillendiriyor ve daha sonra istese de profesyonel hayatta belli bir noktadan sonra yükselmek mümkün olmuyor. Üniversiteden mezun olduğunda birçok kişi aslında mesleklerinin sahip olduğu kariyer döngülerini detaylı bilemiyor ve çoğu zaman şirketin adına göre bir işe girmeye karar veriliyor. İşe alım sürecinde de çoğu zaman adaya çaba harcaması kaydıyla "kariyer vaat edildiği" için, genç profesyonel ancak iş ortamını biraz tanıdıktan sonra o iş alanının kariyer döngüsü hakkında daha gerçekçi bilgiye sahip oluyor. Örneğin finans kurumlarında broker olarak çalışan Melike Hanım kendi kariyer döngüsünü yıllar sonra şöyle değerlendiriyor:

> Beklenti olarak hevesliydim ilk başta, iyi bir yerlere gelir farklı bölümlere geçerim diye düşünüyordum. Fakat seçtiğimiz sermaye piyasası içinde mesela hazineye geçmek için *brokerlık* yanlış basamaktı. Çok az insan var geçen, ulaşamayacağımızı da zamanla gördük. En fazla *dealer* olabilirsin... Mükemmeldim demeyeyim ama 20 broker varsa o 20 içinde 4 tane iyinin içindeydim ve yükselemedim. Yani yabancı dilim vardı, bütün belgelerim vardı, borsanın dışında da belgelerim vardı... Laf yapan, çok müşterisi olan ve arkası da iyi olanlar bir yerlere geliyor. Ama baktım, gidebilecek başka bir nokta yok. Heyecan ve beklenti işinle ilgili kalmıyor, dar bir tenceredesin. O beklenti gidince heves de, ilgi de gidiyor. Artık iş bitse de gitsem diye saate bakıyorsun resmen.

Şirketlerin belli hizmetleri outsource olarak farklı şirketlerden alması da profesyonellerin mesleki güvencesizliğini artırıyor. Outsource hizmet almak, pa-

zarlama, danışmanlık, insan kaynakları, reklam, halkla ilişkiler gibi farklı alanlarda daha uzmanlaşmış ve profesyonelleşmiş, alanlarında uluslararası deneyime sahip şirketlerle çalışmayı mümkün kılıyor ki gelişmekte olan yeni şirket kültürünün bu tür ilişkilerin kurulmasıyla doğrudan bağlantılı olduğunu yukarıda da ifade etmiştik. Öte yandan aslında bu hizmet alımlarıyla beraber, taşeronluğa benzer çalışma rejimleri şirketlerde daha etkin hale geliyor. Profesyoneller aynı işyerinde çalıştıkları halde, farklı şirketlere ait personeller olarak çalışabiliyorlar. Özellikle outsource hizmet veren şirketlerdeki kişiler proje bazında çalıştıkları için bir işyerinden başka bir işyerine geçerek işlerine devam edebiliyorlar. Şirketlere verdikleri hizmetleri maliyet açısından cazip hale getirmeye çalışan kimi outsource hizmet veren şirketler ise daha düşük ücretlerle kendi personelini istihdam ediyorlar.

İlk bakışta daha vasıflı ve teknik bilgiye sahip olduklarını düşünebileceğimiz mühendislerde de benzer yapısal kutuplaşmalar gerçekleşiyor. Taşeron bir şirketin sahasında elektrik-elektronik mühendisi olarak çalışan Erdem Bey: "Ben mühendisi bir şeyler yaratan, üreten, tasarlayan geliştiren biri olarak düşünürdüm. Bunlar olmadığı için ben de kendimi geliştiremiyorum. Şu anki işte sadece kontrol var. İşçi yapıyor, biz kontrol ediyoruz." diyerek süreci özetliyor. Birçok işte yaratıcılığı ve bilgiyi içeren know-how kısmı uluslararası şirketlerin bünyesinde bulunurken, uygulamadaki mühendisler daha çok *kontrol* ve *denetim* gibi işleri yükleniyorlar. Kamu ve özel sektörde uzun süre mühendislik deneyimine sahip Erhan Bey de benzer bir yaklaşımla mesleki dönüşümü değerlendiriyor:

> Kamudaki alanların çoğu tasfiye edilmiştir. Artık buralarda mühendislik çalışmalarının yapılmadığı, diğer ülkelerin ürünlerinin satıldığı bir pazar haline gelmiştir. Bu da toplumun sadece tüketici olmasına sebep olmuştur. Mezun olan öğrencilerin mühendislik yapma şansları ortadan kalkmıştır. Statüsü olan bir meslek iken artık tamamen işlevsizleştirilmiştir... Şu anda yüzlerce mühendis iş bulabilmek için kuyruğa giriyorlar. Şu anda birçok genç mühendis yabancıların şirketinde acente satışçısı veya taşeron çalışanı olarak çalışıyor. Ünvanları mühendis olmasına rağmen mühendislik yapmıyorlar... Şu anda devlette 400'e yakın mühendis var ve bunun % 80'i ücretli sözleşmeli mühendislerdir.

Mühendislik bölümlerinin ve mezunlarının sayıları artarken, her zaman iyi bir eğitim alma fırsatı bulamayan yeni mezunlar, daha düşük ücretlerle çalışmayı kabul etmek zorunda kalıyorlar. Erdem Bey, bunun kendi ücretleri üzerinde de baskı oluşturduğunu söyledikten sonra ekliyor: "Mühendislik, beyaz yakalılıktan mavi yakalılığa doğru kaymaya başladı. Şu anda makine mühendisi arkadaşım 800-900 liraya çalışıyor ve bir işçinin yaptığı her işi yapıyor. Hem işçi hem de mühendis... Mühendislerin sayısının artması, işverenlerin bunu fırsata dönüştürmesine sebep oldu. Ben bunu daha ucuza çalıştırırım diye düşünmeye başladı. Doğu'dan mezun makine mühendisini çalıştırırım diye düşünüyor."

Bir Ar-Ge ofiste çalışan elektrik-elektronik mühendisi Hüseyin Bey ise: "Eskiden kurumlar elemanlarını yetiştirirdi. Şimdi ise mühendis adayı kendisini yetiştirmeye çalışıyor" diye belirtiyor. Artık iş piyasasında "işin kişiyi geliştirmesinden" ziyade, kişinin artı çabalarla kendisini geliştirmenin yollarını bulması bekleniyor.

Profesyonellik içindeki ayrışma ve güvencesizleşme kapsamında birçok işkolunda stajyerlik de bir strateji olarak kullanılıyor. Yeni mezunlar, "adayı tanıma" veya "işi öğretme" adı altında uzun süre düşük ücretle veya ücretsiz çalıştırılıyor. Özellikle başka şirketlere outsource hizmet veren şirketler, 6 ay ile 1 yıl boyunca bünyesinde bir mezunu stajyer olarak çalıştırdıktan sonra "yeni aldığımız projede sana uygun kadro çıkmadı" diyerek işine son verip başka biri-ni stajyer alabiliyor. Yeni mezunlar ise en azından iş ortamını görebilmek için, bu şartları kabul etmek zorunda kalıyorlar. Sonuçta hem angarya emek kullanılması kurumsallaşıyor hem de işyerinde farklı konum ve haklar üzerinden çalışan profesyoneller arasında ayrışma sürekli kılınıyor. Nitekim stajyere göre durumunun daha iyi olduğunu düşünen bir profesyonel, çalışma şartları üzerine fazla şikâyette bulunamıyor ki özellikle 2008 krizinden sonra her profesyonel için, işten çıkarılma çok olası bir durum haline geldi.

Olağan bir iş, işten çıkarma

Mesleğinin daha "profesyonel" yapılması gerektiğini savunan insan kaynakları müdürü Hüseyin Bey, meslektaşlarının personeli işten çıkarmasını şöyle karikatürize ediyor:

> Biz insan kaynakları çalışanları ne yapıyoruz, 'sen kaç kişi çıkaracaksın abi ya da abla?' 13 kişi, tamam hallederiz, sen isimleri bildir bana. Sen insan kaynakları uzmanı mısın? Değilsin! Sen adam çıkartan adamsın. Koy şuraya bir tane bekçiyi, onu o da yapar. Benim sadece cümlelerim süslüdür. 'Efendim teşekkür ederim' gibi derim, O, 'la gardaş attım seni işten' der. Sonuçta ikisi de kapının önüne koyuyor, maaşsız bırakıyor mu, bitti! İnsan kaynakları uzmanı bu değildir.

Buradan işten atılmaya karşı çıkıldığı anlaşılmasın, Hüseyin Bey'e göre profesyonel bir insan kaynakları, kimin ne zaman işten çıkarılacağını uzun vadeli takip etmesini bilmeli. Aslında kişi işe başladığı andan itibaren kendisi hakkında tutulmaya başlanan dosya, uzun vadede kişinin işten atılmasının da "objektif ve nesnel" gerekçelerini hazır hale getirebilmeli. Nitekim Hüseyin Bey'in yaklaşımına göre:

> İnsan kaynakları uzmanının önceden hazırlanmış programı olmalıdır. Onun için burada kişi analizleri çok önemlidir. İki kişi arasında karar vermek zorunda kalırsanız, bu iki kişi arasındaki karar verişi objektif delillerle yapmanız lazım. İkiniz de aynısı-

> nız, çok iyisiniz, performansına bakıyorum, satışlar aynı hemen hemen, güler yüzlü, müşterileri bol, hangisini işten atacağım ben. Onların daha detaylı analizleri olmalı sizde. Eğer tanımazsan yanlış yaparsın. Yanlış kişiyi çıkarttın, o kadar maliyet yine işletmenin üzerine kaldı demektir.

Bu yaklaşımda, "objektif karar vermiş" olmanın kişiyi "sonuçta kapının önüne koymayı" bir nebze telafi ettiği ve şirketin maliyetini doğru biçimde düşürmeyi de mümkün kıldığı savunuluyor. Hatta bir kişiye işten çıkarıldığını bildirmenin de üslubu ve stratejisi olduğu hatırlatılıyor:

> İşten çıkarım olacağı zaman insan kaynakları uzmanı bunu çalışana uygun bir dille anlatmak zorundadır. 'Bu seninle alakalı bir şey değil, bizimle alakalı. Yani durumuzu toparlamamız gerekecek. Üretimi azaltıyoruz, çünkü azaltma kararı verildi. Ama emin olabilirsin üretim artmaya başladığı anda, ilk seni arayacağım. O anda iş bulursun o başka ama ben seni her zaman kazanmak istiyorum.' Bir çıkış mülakatı yaparak fikirlerini alacaksın: Şirketim için ne dersin? Düzeltmem için bir şey var mıdır?

"Benim organizasyonumda sana yer yok" ya da "uzun süre bu kurumda bulunduğun için sende *işletme körlüğü* oluşabilir" gibi kalıplaşmış ifadelerle profesyoneller işten çıkarılıyor. Özellikle toplu çıkarmaların olduğu dönemlerde, şirketlerin uyguladığı yöntemler kulaktan kulağa aktarılıyor: İşe geleceği sabah, cep telefonuna işe gelmesine gerek kalmadığına dair mesaj alanlar veya bilgisayarının başına oturduğunda şifresiyle giriş yapamayanlar var. Bazı şirketler birden fazla personeli aynı anda işten atarken, bazıları ise her ay belirli sayıda kişiyi işten atarak, işten atılma korkusunu bir yıl boyunca şirket içine yayabiliyorlar. Bir bankada çalışan Gökçe Hanım, çalışma ve işten çıkarılma korkusunun nasıl iç içe geçtiğini şöyle ifade ediyor:

> İşten çıkarmanın kapısını araladılar. Bir mail geldi, işten çıkarmalar yayınlanıyor. 'Ayağını denk al' diyorlar herkese. Bizim müdürümüz diyor ki, 'işten çıkarmalar söz konusu.' Yani bizi tehdit ediyor. Bazı şubeler var gece 9'dan önce eve gidemiyorlar. Annesi, çocuğu hasta oluyor, yine de gidemiyorlar ve mesai ücreti yok.

Kendi bankasında işten çıkarılmaları deneyimleyen bir insan kaynakları uzmanı, kendi şirketinde genel bir toplantı için İstanbul'a çağrıldıktan sonra profesyonellerin nasıl işten atıldıklarını şöyle anlatıyor:

> İlk başta karar yöneticiler tarafından İK'ya açıklanıyor. İnsan kaynakları bu süreci yöneten kısım oluyor. Kötü polis oluyor. Önce İK'dan ve birimlerin yöneticileri ile bir toplantı yapılıyor süreç anlatılıyor, bir şablon hazırlanıyor. Şablon şu, yazıda biz bu insanları işten çıkartmak için bir yönetici, bir İK'cı ile bir konuşma yapacağız. Bu şablona göre, işten çıkartılacak kimse şu soruları sorabilir, sorulara şöyle cevap verebiliriz biz, deniliyor. +3,4 artı maaş ve paketler hazırlanacak deniliyor. Avukatını araya-

bilir, kesinlikle aramak istiyorsa karışılmayacak deniliyor, arasın sakın müdahale etme, sesini yükseltme, tabii ki ikna etmeye çalış dava açmaması için gibi şeyler var. Kâğıdı imzalamamak için diretebilir gibi. Bir hafta gibi süreçte yani çok hızlı olmaya çalışıyorlar. Sonuçta iki günde bitti. Türkiye'nin her yerinden genel müdürlüğe insanlar çağrıldı. Ama çok ilginç, senin bir şeyden haberin yok tabii ki, fısıltı gazetesinden bir şeyler duyuluyor. Sana diyorlar ki 'saat 3'te falanca otelde toplantın var,' sen gidiyorsun. Süreç anlatılıyor, o anda her şeyin mail'in, tel'in, her şeyin kapanıyor ve ofise kesinlikle gitmemeni, mümkünse gelirken eşyalarını almanı istiyorlar ya da ofise gidip bir güvenlik memuru kontrolünde eşyalarını 15 dakikada toplamana izin veriyorlar... Bu hava kötüydü. Gazetede kötü haberler, ekşi sözlükte, forumlarda haberler çıktı. İnsanlar, bu ortamda istifa ettiler, iş güvenliğinin olmaması nedeniyle. Yöneticiler bu strese dayanamadılar. Mesela adam elemanını çıkarmak istemiyor ama çıkarması gerekiyor, bu nedenle bu strese dayanamayıp istifa edenler oldu. Süreç çok çirkin, İK için de müdür için de çalışan için de.

Şirketler tarafından önceden detaylı biçimde tasarlanarak bir program doğrultusunda uygulanan işten çıkartılma sürecinde personeller, yönetici ve insan kaynakçının konuşmaları doğrultusunda çok kısa zamanda kariyerine dair kararlar vermeye zorlanırken, şirketin önüne koyduğu ve kimi zaman çalışanın dava açmasını da engelleyen belgeleri imzalamak durumunda kalıyorlar. Bazıları daha sonra iş bulmasını engellememesi adına, sanki şirketten kendisi ayrılmış gibi görülmek şartıyla kendi "rızasıyla" işten ayrılabiliyor. Bazı şirketler, "şu anda bu şirkette kadro sıkıntısı var, ama sen bizim için değerli bir personelsin ve seni kaybetmek istemeyiz. İstersen bizim diğer yan kuruluşumuza geçebilirsin, gerçi maddi olanaklar açısından buraya göre şartlar düşük ama geçici bir süreliğine geçersen daha sonra tekrar buraya gelebilirsin" diyerek alternatif bir öneri sunuyorlar. Ancak personel bunu kabul ettiği anda çalışma hakları peşinen düşüyor, daha güvencesiz ve kariyer vaat etmeyen bir döngüye dâhil oluyor. İronik biçimde, birçok alanda uzmanlaşmış, gerektiğinde bir konuda çok çabuk bilgiye ulaşabilen profesyoneller, kendi haklarını arama konusunda her zaman o kadar hazırlıklı değiller. İşten çıkartılan kişi, şirketle birlikte var olan gücünü birden kaybediyor, uzun süre çalıştığı kuruma bile giremiyor, arkadaşlarıyla vedalaşamıyor. *Külkedisi sendromu* tekrar keşfedilebilmesi için profesyonele sakin ve vakur biçimde beklemeyi, kendini değerlendirmeyi ve yenilemeyi salık veriyor. Çok az kişi bu gibi durumlarda görüşmeye avukat çağırıyor veya daha sonra dava açıyor. Çünkü belli harcama kalemlerine ve kredi borcuna sahip bir profesyonelin, bir an önce kendine yeni bir yol çizmesi gerekiyor. Bunda açılan davaların çok uzun sürmesinin de etkileri var. Ancak son yıllarda işten çıkarma süreçleri yaygınlaştıkça ve işyerlerinde daha önce yaşananlar hatırlandıkça kişiler yavaş yavaş daha hazırlıklı olmayı da öğreniyorlar.

Peki, işyerinde kalanlar ne yapıyor? Örneğin kendi işyerinde atılma deneyimini gözlemleyen Çağlar Bey'e göre bir-iki gün içinde yönetim şirket organizas-

yonunun değişmesi, kıyafet yönergesi gibi yeni konuları işyerinin gündemine sürünce, çalışanlar bu konuları konuşmaya başlamışlar. Diğer birçok çalışan gibi, meslektaşlarının atılma süreçlerini eleştiren ve bulunduğu şirkette çalışma şartlarını beğenmeyen Çağlar Bey hâlâ çalıştığı şirket üzerinden kariyer fırsatları yaratmaya çalışıyor. İşin ilginç yanı, bir şirketin olası başarı hikâyesi ile personel tenkisatı süreci iç içe geçerken, işten çıkarmaları uygulayan insan kaynakları "başarının anahtarı" gibi sunuluyor:

> İnsan Kaynaklarının başında çok başarılı bir kadın var. Daha önce iki şirketi sıfırdan yukarı çıkarmış ve ödüller almış bir kadın. Motivasyonum şu, ilk defa bulunduğum kurumda adam gibi bir kadın var ve bir yılın sonunda tecrübem, maaş, terfi anlamında burada iyi bir çalışma ortamı olabilir. Öğretici bir süreç, benim motivasyonum bu mesela. 1,5 yılda yapacağın işi 5 ayda yapıyorsun. Çok şey öğreniyorsun... Hafta içi özel hayatım sıfırlanmış durumda. Akşam eve dönünce sadece *Uykusuz* dergisi okuyacak zamanım oluyor. 5 ay öncesine kadar aktif siyasetle ilgileniyordum. 5 aydır hiçbir toplantıya katılamıyorum. Hafta sonu kimseyi göremiyorum. Zaten hafta sonu ne yapacağını şaşırıyorsun. Gezeyim mi, alışveriş mi yapayım? Bu sürdürülebilir bir durum değil. Bir yıl sonra böyle devam ederse başka yere geçerim.

Kısacası, bilindik kısır döngü tekrarlanıyor. Tüm bu anlatılar etrafında, günümüz iş dünyasında yaşanılan işten çıkarmaları 2008 krizine cevaben geçici bir uygulama gibi değerlendirmemek gerektiğini tartışmaya çalıştık. İstanbul'da son on yılda daha etkili olmaya başlayan yeni bir iş kültürü ve yeniden yapılanma süreci, kriz şartlarını da fırsata çevirerek daha hızlı biçimde uygulanmaya başlandı. Daha "profesyonel" bir iş dünyası oluştuğuna dair bir imge güçlenirken, bu profesyonel dünyanın meselelere "nesnelci ve doğalcı" yaklaşımı, bu sürecin taşıyıcıları olan profesyonellerin kendi çalışma şartlarını bile kolaylaştırmaktan uzak. Öte yandan, profesyonellerin şirketler dünyasının pratikleri karşısında geliştirdikleri stratejileri, doğrudan "işçi sınıfı" hareketleri üzerinden değerlendirmeye çalışmak ise yanıltabilir. Konuyu aşağıda detaylandıracağız.

Profesyonellerin şirketler dünyası karşısında geliştirdikleri bazı stratejiler

Özellikle son zamanlarda bankacılık sektöründe devam eden toplu işten çıkarmalar, çalışma ortamına dair tepkileri artırdı. Bu tepkilere paralel, profesyonellerin çalışma şartları ve mücadelesine dair etkinlikler ve tartışmalar daha fazla gündeme taşınmaya başlandı. Ancak profesyonellerin şirketler dünyası karşısında geliştirdikleri stratejileri ve mücadeleleri, doğrudan işçi sınıfı ve toplumsal hareketler üzerinden değerlendirmek de yanıltıcı olabilir. Zira yukarıda da tartışmaya çalıştığımız gibi, profesyonellerin çalıştığı şirketler dünyasındaki ilişkilerine ve bu ilişkiler üzerinden çalışma hayatına bakışlarındaki farklılıklara

dikkat etmek gerekiyor. Sürekli rekabetin ve bireysel başarının ön plana taşındığı bir iş ortamında, kişiler bulundukları şartlar karşısında daha *bireysel stratejiler* geliştirmeye yatkınlar. Geliştirilen bu stratejilerin bir kısmı sadece iş ortamında hayatta kalmayı hedeflerken bir kısmı şirketler dünyasının egemen pratiklerine karşı çıkmayı, mücadele etmeyi içerebiliyor.

Yapılan görüşmelerde profesyoneller çalışma şartlarından, şirket içinde farklı yöntemlerle uygulanan mobbinglerden, şirketlerin belirlediği hedeflerin baskısından, güvencesizleşmeden ve işten çıkarmalardan şikâyet ediyorlar. Çoğu zaman profesyoneller, bulundukları çalışma şartlarını onaylamasalar bile işlerinde bir süre daha çalışıp, edinecekleri deneyimle kendi güncel şartlarına daha uygun bir iş alanına geçmeyi hedefliyorlar. Bu yüzden, kafalarında sürekli kendi yaşam döngülerine (gençlik-yaşlılık, deneyimsizlik-deneyimlilik, bekârlık-evlilik vb.) göre nerede bulunmanın kendileri açısından daha uygun olacağına dair stratejiler geliştirmeye çalışıyorlar. Genelde bulundukları şirketler üzerinden, yani çalıştıkları şirkette kalarak kariyerlerine devam etmeyi öngörmedikleri için şirketin kendisine *bir mücadele alanı* olarak pek bakılmıyor. Kendileri mücadele etse bile, meslektaşlarının bu tür mücadelede kendilerini desteklemeyeceğine, yalnız bırakılacaklarına dair güçlü bir algı var. Hakkını arayan, mücadele eden kişilerin şirket dünyasında sevilmediği de sıkça ifade ediliyor. İş yerinde kişinin sevilmemesinin sonuçları ise sadece yalnızlaşma değil; ofisteki diğer profesyonellerin desteği ile yapılan tüm işlemlerde sorunlar yaşanabildiği vurgulanıyor. Bir bankada çalışan Gökçe Hanım, işyerinde hak arama ve mücadeleye bakışı şöyle yansıtıyor:

> Bir şeye tepki gösterdiğinde şube seni dışlıyor, çok göze batıyorsun. Herkesle iletişim halinde olman gerekiyor. Kendi işini yapabilmen için yani, çalışma ortamında iyi ilişkiler içinde olman gerekiyor, dışlanmamak için. Bu da beraberinde sessizliği getiriyor. Sen bir krediyi açarken, herkes bir ucundan tutar. Ters düştüğünde saatlerce bekletebiliyorlar seni. İki ateş arasındasın, müşteri eski müşteri değil. Sinirleniyor, orada banka sensin, müşteri sana bağırıyor... Müdüre çıkmak artık çok kolay, hemen müdüre gidip şikâyet ediyor. Zaten müşterilerin bankalara karşı genel bir tepkisi var.

Tabii buradan hareketle profesyonellerin, bulundukları şartlar karşısında pasif kaldıkları anlaşılmamalı; sadece farklı tepki ve stratejilere başvuruyorlar. Çoğu zaman bunlar daha bireysel stratejiler. Öncelikle zamanla tanıdıkları şirketler dünyasında nasıl bir yer edinmek istediklerini tanımlamaya çalışıyorlar. Kariyer yapıp yapmayacaklarına, yani uzun vadede işleri için ne kadar özveride bulunacaklarına karar veriyorlar. Eğer şirketler dünyasındaki ilişki ve pratikler tamamen içselleştirilmediyse -ki birçok görüşmeci eleştiriyor-, *aşamalı erteleme planları* sürekli canlı tutuluyor. Nitekim profesyonellerin hafta sonu, yıllık tatil planları ve nihayet emeklilik planlarına bakıldığında, tam da şirketler dünyasının yeniden ürettiği İstanbul'daki gündelik hayattan ve iş dünyasından kaçı-

şı içeren güçlü bir *yeni hayat imgesini* taşıdıklarını görmemiz mümkün. Asıl yaşamak istedikleri hayat tarzlarını erteleyerek gündelik işlerine devam ediyorlar.

Diğer taraftan şirketler dünyası içindeki pratikleri ve değerleri doğrudan eleştirerek iş dünyasından bir anlamda uzaklaşanlar da var. Bazı profesyoneller belli bir iş deneyiminden sonra kendi konumlarını yeniden değerlendiriyorlar. Yeniden değerlendirme süreci bu alandan tamamen uzaklaşmaktan, bu alanın eksikleri ve sorunları sayesinde "yeni bir kârlı iş" geliştirmeye kadar farklı yolları içeriyor.[6] Şirketler dünyasının pratiklerinin doğrudan sorunsallaştırıldığı örnekler ise daha az.

En güçlü karşı çıkışlar ise daha çok mobbing ve işten atılma süreçlerinde yaşanıyor. Bu tür uygulamalar yaygınlaştıkça ve olağanlaştıkça, İstanbul'daki profesyoneller kültüründe bu gibi durumların nasıl adlandırılacağına ve nasıl karşı çıkılabileceğine dair bilgilenme de artıyor. Örneğin, "müdür bana taktı, beni sevmiyor" yerine "müdür bana mobbing yapıyor" demek bile aslında önemli bir fark yaratıyor ki özellikle "mobbing" tabiri profesyoneller tarafından daha yaygın kullanılmaya başlandı. Çünkü birincisinde daha kişisel gerekçeler yüzünden yöneticinin kendisine kötü davrandığı varsayılırken, ikincisinde bir iş yönetimi stratejisi olarak sistemli uygulanan baskı tanımlanıyor. Benzer biçimde terfi edememek veya işten atılmalar da artık bireysel yetersizlikten (performans) ziyade, şirketlerin personel stratejisinin bir parçası gibi değerlendiriliyor.

Araştırma kapsamında incelediğimiz işçilik ve hizmet işçiliğiyle ilgili mesleklerde çalışanlara göre profesyonellerde işyerine karşı *bireysel dava açmayla* daha fazla karşılaştık.[7] Örneğin, işçiler genelde sendika veya STK'larla koordineli biçimde dava süreçlerini takip etmeyi tercih ederken, profesyoneller mümkün olduğu kadar bu tür örgütlenmelerle ilişkilendirilmeden bireysel dava açmayı tercih ediyorlar. İstihdam alanına "bireysel" bir alan gibi yaklaşan profesyoneller, şirkete karşı hukuki yollardan bireysel bir mücadeleye başvurduklarında bu sürecin "siyasal" bir içerik kazanmamasına ve şirketler dünyasının egemen değerlerine ters düşmemesine daha fazla dikkat ediyorlar. Nitekim beyaz yakalı işsizler üzerine yaptığı araştırma üzerinden, Erdoğan işsiz kaldıklarında bile bu kesimin "kolektif siyasal eylem ve dayanışma pratiklerine" mesafeli durduğunu vurguluyor (2011:104-113). Öte yandan bu bireysel başvurularda bile çalışanın meslektaşları arasından birilerini şahit göstermesi gerektiğinden, bu tür dava girişimleri ister istemez profesyoneller arasında farklı bir dayanışma sürecini tetikliyor. Aynı şirkette çalışan kişiler benzer sorunlar yaşadıkça daha önce dava açan kişileri bulmanın, onların deneyimlerini öğrenmenin yollarını da arıyorlar. Burada iki konuda eksiklikler yaşanıyor: Profesyoneller çoğu zaman şirket-

6 Profesyonellerin başvurduğu alternatif pratikler arasında "kendi işini açmak" veya kendileri açısından daha anlamlı buldukları işkollarına yönelmek yer alabiliyor. Araştırma kapsamında incelediğimiz "serbest meslekler" alt-bölümünde bu tür örneklerle karşılaştık.

7 Bu saptamaya dair elimizde nicel veri bulunmuyor. Sadece yaptığımız görüşmelerde karşılaştığımız örnek olaylarda aktarılan dava süreçlerinden hareketle edindiğimiz bir izlenim.

lerin kendilerine verdiği sözleşmelerin dışında iş hukukunun temel içeriğini yeteri kadar bilmiyor ve bu tür sorunları yaşadıktan sonra öğrenmeye çalışıyorlar. İkincisi ise açılan davalar oldukça geç sonuçlandığı için, şirketle uzun vadede hesaplaşma anlamında bu davalar etkili olsa da, çalışanların mağduriyetini gidermede ve şirketlere karşı caydırıcı olmada yetersiz kalıyor. Öte yandan, kendisine dava açan profesyonele karşı, şirketler kurumun tüm olanak ve araçlarını kullanmaktan geri kalmıyor. Örneğin çalıştığı bankaya karşı işe iade davası açan bir bankacı kendi deneyimini şöyle aktarıyor:

> Ben bugün sendikalı olsam işe iade davasından 12 maaş alacaktım. Ben bireysel yaptım çıkışlarımı. Birçok doğruyu bilmeden yaptım, sonra iş hukuku okumaya başladım. Bunu da yaşamak gerekiyormuş. Ben doğru söylediğimi ispatladım. Ama medya bunu haber yapmıyor. İnsanlar işsiz kalacağım diye korka korka daha da işsiz kalacaklar ve zaten kalıyorlar. Ben izne gidip geldiğimde, banka benim e-maillerimi silmiş. 6 yıldır çalışıyorum, var olan e-maillerim son 6 aylıktı.

Kısacası, şirketler dünyasının egemen pratik ve değerleri karşısında profesyoneller pasif özneler değiller, kendi çalışma koşulları içinde hayatta kalmaya çalışmaktan bu egemen pratiklere karşı mücadele etmeye kadar bir dizi stratejiye başvurabiliyorlar. Daha çok bireysel geliştirilen, her defasında yeniden keşfedilen bu stratejilerin bir deneyim olarak diğer profesyonellerle paylaşılmasının yollarının geliştirilmesi önemli görünüyor. Öte yandan, bu alanda örgütlü toplumsal hareketlerin güçlenmesi isteniyorsa, yukarıda aktarmaya çalıştığımız şirketler dünyasının "nesnelleştirilen" ve "doğallaştırılan" çalışma koşulları ve pratikleri doğrudan hedef alınmalı. Bu tür mücadelelerin, şirketler dünyasının egemen iş anlayışının olumsuz toplumsal sonuçlarını da gündeme taşıması gerekiyor ki son bölümde bu konuyu biraz açmaya çalışacağız.

Şirketler dünyasının "toplumsal çıktıları"

Şirketler dünyasını aralamak için bölümün başında ilaç sektöründe çalışan ürün müdürlerinin çalışma tarzlarını irdelemiştik. Şirketin koyduğu hedeflere ulaşmak performans değerlendirmesi açısından önemli bir göstergedir. Profesyonellerin kendilerine verilen ilaç markasını doktorların reçetelerine yazmasını sağlamaları gerekiyor ki bunu "hekimin kalemine" girmek diye tabir ediyorlar. Ürün müdürü olan Pınar Hanım nasıl bir yol izlediklerini şöyle aktarıyor:

> İlk yılda 10 liralık ürüne 15 liralık harcama yaparsınız, *hekimin kalemine* girilir, sonrasında da 1 liralık harcamayla hekime sadece kendinizi, ürünü hatırlatırsınız ve satış hedefleri gerçekleşir, harcamalar dengelenir. Hekim de *ürünün kaymağını yediğinden* kaleminde kalır ürün. Biz de kendi deyimimizle pazarın kaymağını yemiş oluruz böyle bir stratejiyle.

Veteriner ilaçları üreten uluslararası bir şirkette ürün müdürlüğü yapmış Okan Bey de süreci şöyle ifade ediyor:

> Diyelim ayak hastalıkları ciddi bir problem. Biz bu alanla ilgili herhangi bir profesörü yurtdışında bir seminere götürürüz, o adamın tüm ihtiyaçlarını (kendi araştırmalarındaki ekonomik ihtiyaçlardan tutun da arabanın lastiklerine kadar varan) karşılarız. O insanın bir an önce *markanın profesörü* olması için toplantılara götürürüz, ona açıktan paralar verilir (Genelde bu paraları tur firmaları verir ve KDV'sini ekleyerek faturasını keser şirkete). Bunlar yapıldıktan sonra profesör ayak hastalıkları konusunda markanın ilacını satar; asistanlarına, doçentlerine, öğrencilerine satması üzerine yönlendirilir. Aynı adam bu ilacın kanıtları üzerine çalışmalar da yapar, yayınlar ve bunları sunar. O ürün hiç çalışılmasa bile, bu profesörün isminin altında satışlar yapılır.

İlaç sektöründe ilaçların üzerindeki barkod sistemi sayesinde tüm ilaç satışları coğrafi olarak uluslararası bir şirket tarafından takip edilebiliyor. İlaç firmaları, hem kendi ürünlerinin hem de rakip şirket ürünlerinin satış verilerini ücret karşılığında ediniyor. Ürün müdürleri kendi pazarlama planlarına göre bu verileri değerlendiriyor ve ona göre eczane ve doktorlara bu ilaçları tanıtmak ve pazarlamakla görevli olan saha ekibini (yani mümessilleri) yönlendiriyor ki bu çoğu zaman onlara daha fazla satış yapmaları için baskı yapmayı da beraberinde getiriyor. Bir mümessil kendisine dayatılan kota baskısını şöyle aktarıyor:

> Sürekli bir kota geliyor, sürekli bir stres var, hiç bitmiyor yani... Ben Haseki'ye başladım, ayda 200 kutu benim ilacımdan çıkıyordu. Dedim ki ben bunu 1.000 kutuya çıkaracağım ayda, çıkardım. Ama bir sonraki dönem diyor ki; 'sen bunu 1.200 kutu yapacaksın.' Hiçbir zaman bir doyuma ulaşamıyorsunuz (...) Türkiye birinciliğim var 2009'da, bir sene boyunca Türkiye birincisiydim. Ama şimdi sen beni hâlâ artırırsan beni psikolojik olarak çöküntüye sokarsın. Artık inanmıyorum, bıraktım artık, motivasyonum da düştü. Dedim ya nereye kadar. Şu an ben 2008'de, 2009'da yakaladığım başarıyı da yakalayamıyorum, motivasyonum düştü. Ben 1.200 kutuya kadar getirdim bu 1.201 kutu olmaz, inanmıyorum. Olmaz yani.

Bu alıntı, kota üzerinden çalışana yapılan baskıyı ve çalışanın zamanla düşen motivasyonunu anlatıyor. Öte yandan gerek bu alıntıda, gerekse daha önceki alıntıda "hekimin kalemine" girmenin arkasında, görüşmeciler tarafından çok da sorunsallaştırılmayan bir durum var. Sadece hekimlerin kalemlerine girdiği için bir ilacın daha fazla satıyor olması başarı mı? Bunun ilacı kullanan kişiler üzerinde nasıl bir etkisi var? Muayene olduğumuz doktor bir ilacı bizim için en etkin ve uygun ilaç olduğu için mi reçeteye yazıyor yoksa "ürünün kaymağını yediği" için mi? Mümessilin çalıştığı semtteki ilaç satışını artırması her zaman başarı mıdır? Kısacası, tüm bu ürün pazarlama planı içinde iş dünyasının terminolojisini kullanırsak "toplumsal çıktısı" hesaplanıyor mu?

"Toplumsal çıktının" göz ardı edilmesi sadece ilaç sektörü için geçerli değil. Diğer sektörlerde de benzer biçimde şirketlerin kâr artırma ve maliyet düşürme stratejilerinin bedelleri toplumun farklı kesimlerine delege ediliyor. Örneğin bankacılık sektöründe de, profesyonellerin rakamlar ve sayılar üzerindeki teknik üstünlüğünü sistemli biçimde müşterilerine karşı kullandıkları görüşmelerde ifade ediliyor.

Bir bankanın Mercan şubesinde çalışan bankacı, kredi alan müşterilerin nasıl sistemli biçimde yanıltıldığını şöyle anlatıyor:

> Kredi ile birlikte size zorunlu sigorta satılır. Sizden dosya masrafı alırlar 100 lira, 100 lira da sigorta alırsınız. 5000 lira kredi aldıysanız, 4800 lira ile başlarsınız. 5600 kredi dönüşü vardır. Yani siz içerdesinizdir. Taşıt kredisinde dosya masrafları fazladır. Kimse bunun hesabını sormaz, sorsa da bunu açıklayacak kimse yoktur. Krediler, KOBİ'de 3'e ayrılır. Müşteriler faiz hesabını yapamaz. İnternette faiz hesabı var ama herkes bakmaz. *Bankacının 'faiz dışı gelir' elde etme hedefi vardır. Banka zimmetine para geçirmek demektir bu da.* Bankaların bloke hesabı vardır, bu dekont müşteriye verilmez, faiz dışı gelir bu hesapta bloke edilir... Ticari kredi işini yapanlar bunu bilir. Ticari kredide istediğiniz gibi manipülasyon yapabiliyorsunuz. Müşteriye faiz %1 dersiniz, siz o faizi %2'den çalıştırırsınız, müşteri %1 biliyor. Müşteriye yıllık %12 derseniz, yıllık % 28'den faiz çalıştırırsınız... Şimdi KOBİ diye bankaların çıldırmasının nedeni küçük esnafın okur-yazarlık oranının düşük olması, faiz oranını sorgulamaması. 3 yıl önce para devlete ve şirketlere satılıyordu. Bankalar KOBİ'ye hiç gitmiyordu. Esnaf o zaman bankacı gittiğinde kendini önemsiyordu bankacı geldi diye. Ama şimdi ben gittiğimde, açık tabelasını beni görünce kapalı yaptı bir esnaf. Bugün Mercan'da 60 şube var, 'dilenci ve bankacı giremez' tabelasını görürsünüz.

Bir bankada çalışan Gökçe Hanım ise bankanın iş anlayışıyla kendi kişiliğinin örtüşmediğini anlatıyor:

> Bankacılığın çok yakıcı bir yanı var: HEDEF. Bankoda küçük hedefler var. Her ay hedef çıtası yükseliyor. Ben girdiğimde bankoda hedef yoktu. Şimdi bankoda hedef var. Ayda 10 kredi kartı, kredi yönlendirmesi yapması gerekir. Asıl hedef kredi satışında, ben herhalde kredi satışı için İstanbul'daki tüm kurumlara gittim... Müdür Cuma günü toplantı yapar. Yeni geldi kadın, kendini paralıyor. Trajikomik olduğunun farkında değil. Bu banka trilyonlar kazanıyor, bu kadar neden yırtıyorsun kendini. Ama bu müdürün hedefi 1. derecede şube olmak... Aylık hedef için 117 kredi açacaksın diyorlar mesela... Kendi yaşamımdaki duruşumla iş arasında dehşet problem yaşıyorum. Çünkü hedef demek, kredi kartı ya da kredi vermek. Bu aslında kandırmak insanları. Adamın aklında yokken onun aklına zorla girmek bu... Kredi verince, zorunlu diyerek yanında bir sürü şey vereceksin müşteriye. İşte kredi kartı, havuz hesabı açacaksın, otomatik ödeme talimatı gibi ek bankaya bağlayacaksın ve bunlar zorunlu diyeceksin. Ama aslında zorunlu değil. Bizde şimdi başka problem var. Krediyi veriyorsun ama kredi takibe gidiyor bu sefer çünkü adam ödeyemiyor. Bu sefer de neden takibe gitti diye sorguluyorlar.

Bir başka bankacı anlatısında ise müşterilerin tamamen haberi olmadığı işlemlerden hedef tutturmak için kâr edildiği iddia ediliyor:

> Evet bankacıyım, 'tokatçı bankacıyım' diyorum. Bana bir gün 30 sigorta hedefi verildi. Ben telefon açıyorum müşterilere, sigorta satışı için iki kişiyi aradım ve terslendim. O sırada diğer bölgelerden hedefler tuttu diye bilgi geliyor. Ben de dedim 'bu nasıl olur daha sabah 9.30, ben iki kişi aradım onlar nasıl hedefi tutturabiliyor?' Dediler ki hesaptan sigorta keseceğiz. Adam ancak ölünce sigorta alıyor, adamın elinde poliçesi yok. Sigortada zaten ölüm nedenin bin bir şeye bağlı paranı alman için, 'imza' dedim 'boşver dediler, sistemden gireceksin ve hesaptan sigorta yapacaksın'. Bir saatte 10 kişiye sigorta yaptım. 10 dakikada bin lira kazandırdım. Benim gibi binlerce çalışan var. O kadar çok ferdi kaza poliçesi kesmişiz ki sistem diyor ki check-up yaptır müşteriye.

Benzer biçimde Gökçe Hanım da yakın zamanda yaşadığı bir "kâr etme" olayını aktarıyor:

> Finans sistemi toptan saçma geliyor, kazık atma, paradan para kazanmak. Ben birini kazıklayacak, sırtından haksız kazanç sağlayacak biri değilim. Ama geçen hafta bir günüm şöyle geçti, sevinçle geçti. Müşterinin kredi kapaması var. Kredi dolar, müşteriye dolar satıyoruz, kur bağlamam gerekti. Kur bağlamaktan tam 4000 TL kâr yazdım. Resmen kazık attım ve şu kadar kâr yazdım diye insanlara söyledim, sevindim. Teselli noktam ise kaç bin milyon dolarlık kurumsal firma, birey değil sonuçta bireye yapamam. Aslında bireye yapamam demeyim, şu anda yapamam, öyle bir mesleki deformasyon yaşamadım, vicdani yük duymuyorum şu anda.

Şirketlerin bu tür kâr etme stratejilerine dâhil olan profesyonellerin bazıları vicdanen yapılan işleri sorgulasa da nihayetinde "görevleri" şirketin kârını artırmak olduğu için, bu tür oyunlara dâhil olan, bundan heyecan duyan profesyoneller var.

Öte yandan, şirketin tercihlerinin aslında profesyonellerin mesleki "yükümlülüğünü" layıkıyla yapmasını engellediği durumlar da var. Görüşmelerin devam ettiği dönemde Esenyurt'ta bir AVM inşaatında işçilerin kaldığı çadırın yanması sonucu 11 işçi hayatını kaybetmişti ve elektrik mühendisleri konuyu buraya getirerek, şirkete karşı yükümlülük ile mesleki yükümlülük arasında yaşadıkları çelişkiyi vurguluyorlardı. Şirketler maliyeti 1000-2000 TL civarında olan çadırları kurmak istediğinde, bir mühendisin kolay kolay daha güvenlikli ama 6000 TL değerindeki bir konteyneri talep edemeyeceğini ifade ediyorlar. Özellikle taşeron şirketlerde düşük ücret ile çalışan güvencesiz mühendisler, sorunlu projelerin onayını vermek zorunda kalabiliyorlar. Benzer durum denetleme yükümlülüğü olan diğer mesleklerde de var. Örneğin, özellikle küçük şirketlerde veterinerlerin bağımsız biçimde denetim yapamadığı, sağlıksız et ürünlerini bile onaylamak zorunda kaldıkları ifade ediliyor. Kısacası belir-

li yükümlülüğü olan profesyonel mesleklerde, mesleki özerkliğin engellenmesi ile iş güvencesinin daraltılması doğrudan ilişkili ve bu, şirketlerin çıkarları doğrultusunda yapılan işlerin farklı toplumsal kesimleri olumsuz etkileme olasılığını artırıyor.

Elektrik mühendisi Mahmut Bey ise firmalar arası fiyat rekabetinin *ürünün maliyetini* düşürmeye zorladığını, öte yandan Ar-Ge sürecine daha az zaman bıraktığını savunuyor:

> Karşı firma daha düşük bir fiyat koyduğunda düşürmek zorundasınızdır. O da malzeme kalitesinden kaynaklanıyor. Eğer malzemeden tasarruf yapabilecek bir yöntem bulunur ise daha aşağı çekilir fiyatlar ve daha çok para kazanılır. Biz 5 lira iken, nasıl 4 liraya mal edebiliriz onu düşünüyoruz. 4'e düşürdüğümüzde nasıl 3,5 yapabileceğimizi düşünüyoruz. Böyle yapılmadığı sürece uzun vadeli düşünemezsiniz... Bir ürünün eksikleri piyasaya sunulduktan sonra görülmeye başlanıyor. Mühendis eğer daha önceden bu eksikleri görseydi tekrar aynı ürünün bir üst modeli için uğraşmazdı. Tüm firmalara aynısını satardı. Fakat Ar-Ge'ye verilen zaman diliminin azlığından ötürü bir ürün hemen tasarlanıp piyasaya sunuluyor. Bu da malzemenin, zamanın tekrar tüketilmesi oluyor.

Eksikliklerin piyasada anlaşılması kimi durumlarda daha ciddi maliyetlerin toplumun farklı kesimlerine yansıtılması olarak da değerlendirilebilir ki tüm bu kâr artırma ve maliyet düşürme hesaplarına dair uygulamalarda, "toplumsal çıktının" ne olduğu ve hangi mekanizmaların bunu gözettiği geçerli bir soru. Toparlarsak, yukarıda günümüz şirketler dünyasının ve profesyonelliğin tanımının nasıl toplumun farklı kesimlerini olumsuz etkileyebileceğine dair birkaç örnek vererek profesyonellerin çalışma koşulları ile iş dünyasının toplumsal çıktılarının birlikte sorgulanması gerektiğini hatırlatmaya çalıştık. Bu olumsuz toplumsal çıktıları sadece kişilerin etik veya mesleki duruşuyla açıklamak yerine, iş dünyasının bu olumsuz sonuçları nasıl üretebildiğini sorunsallaştırmanın daha doğru bir başlangıç olduğunu düşünmekteyiz.

* * *

Özetle, iş dünyası çevreleri değişen dünya koşullarına uygun ve değişime açık vasıflı emek gücünün eksikliğine sıkça işaret ederler. Ancak şimdi birçok işkolunda iş dünyasının kendisi vasıfsızlaşmanın ve güvencesizleşmenin kaynağı haline gelmiş görünüyor. Özellikle gençler açısından bu daha da karamsar bir tablo sunuyor çünkü vasıf ve becerilerini artırabilecekleri dönemlerini bu tür işlerde geçirebiliyorlar. Nitekim çalışanlar arasında kariyer açısından keskin bir rekabetin devam ettiği profesyonel mesleklerin bir kısmında, kişiler bulundukları iş üzerinden kariyerlerini tamamlamayı tahayyül etmekte bile güçlük çekmeye başladılar. Tüm bu saptamalara rağmen çalışanları tamamen sürecin pasif aktörleri olarak aktarmamaya dikkat etmek gerekiyor. Zira kişiler hem ken-

di durumlarını hem de genel çalışma koşullarını sürekli değerlendiriyor, karşılaştırıyor ve kendilerini güçlendirecek stratejiler geliştirmeye çalışıyorlar. Ne var ki konu profesyoneller olduğunda işçilik üzerine yapılan tartışmaları doğrudan profesyonellere uyarlamanın yaratabileceği bazı sorunlara da dikkat çekmeye çalıştık. Zira bu profesyonel meslekler dâhilinde süregelen pratikler, şirketler dünyasının yeniden üretilmesiyle doğrudan ilişkili. Bu yüzden profesyonellerin çalışma hayatının ve şirketler dünyasının içeriğinin birlikte incelenmesi ve sorunsallaştırılması gerektiğini, profesyoneller üzerinden çalışan şirketler dünyasının diğer çalışanları ve toplumsal kesimleri nasıl etkilediğini özellikle son dönemlerde bu alanda gerçekleşen bazı dönüşümlerle birlikte metin boyunca irdelemeye çalıştık.

KAYNAKÇA

Bakan, J. (2007) *Şirket: Kâr ve Güç Peşindeki Patolojik Kurum*, Istanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bartu-Candan, A. ve Kolluoğlu, B. (200B) "Emerging Spaces of Neoliberalism: A Gated Town and a Public Housing Project in Istanbul", *New Perspectives on Turkey*, 39: 5-47.

Bora, T. vd. (2011) *Boşuna mı okuduk? Türkiye'de Beyaz Yakalı İşsizliği*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Buğra, A. (der.) (2010) *Sınıftan Sınıfa: Fabrika Dışında Çalışma Manzaraları*, Istanbul: İletişim Yayınları.

Erdoğan, N. (2011) "Sancılı Dil, Hadım Edilen Kendilik ve Aşınan Karakter: Beyaz Yakalı Işsizliğine Dair Notlar," T. Bora vd. (der.) *Boşuna mı Okuduk? Türkiye'de Beyaz Yakalı İşsizliği* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, s.75-115.

Evetts, J. (2012) "Professionalism: Value and Ideology," *Sociapedia*, http://www.sagepub.net/isa/admin/viewPDF.aspx?&art=Professionalism.pdf

Geniş, Ş. (2007) "Producing Elite Localities: The Rise of Gated Communities in Istanbul", *Urban Studies*, 44 (4): 771-79B.

Goz, Y. (2009) *Açık Pozisyon: Türkiye'de Piyasa Neslinin Doğuşu (1992-2000)*, Istanbul: İletişim Yayınları.

Kurtuluş, H. (2012) "Orta Sınıfın Sosyo-mekansal Yeniden İnşası," Asya Daşen (söyleşi), *Express*, 127:10-13.

Mills, C. W. (1956) *White Collar: The American Middle Classes*, Oxford University Press.

Munck, R. (2003) *Emeğin Yeni Dünyası: Küresel Mücadele Küresel Dayanışma*, Kitap Yayınevi.

Öztürk, Y. (2011) "Biz Beyaz Yakalılar, Eyleme Hazırız!", *Mesele*, Temmuz:16-20.

Uçarol, B. (2011) "Aşınan Beyaz Yaka: İstanbul'da Sigortacılar Örneği," *12. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi*, Ankara-ODTÜ, 14-16 Aralık.

"Muhtaç" ile "vatandaş" arasında: Türkiye'de sakat öznelliği üzerine bir tartışma

Sibel Yardımcı - Dikmen Bezmez***

Özet: Sakatlık meselesi Türkiye'de 1990'lardan itibaren daha sıklıkla gündeme geliyor. Bu konu ile ilgilenen kamu kurumlarındaki çeşitlenme, konunun politika yapıcılar nezdinde gündem maddesi haline gelmesi, sakatlığa odaklanan yasal mevzuatın detaylandırılması, sayıları artan ve birçoğu internet üzerinden örgütlenen yeni tartışma platformlarının ortaya çıkışı vb. bu bağlamda düşünülebilir. Bu makalede, bir süredir yürütülen bir saha araştırması ve görüşmelerden ve Foucault'nun "sorunsallaştırma" kavramından hareketle, bugün Türkiye'de sakatlığın devlet/kamu kurumlarında ve alanda çalışan STK'lar nezdinde nasıl anlaşıldığını göstermeye çalışıyoruz.

Buna göre, söz konusu gelişmelerin, yeni bir "sakatlık" anlayışının yeşermesine yettiğini veya böyle bir anlayışı temel aldıklarını söylemek mümkün değil. Bu alandaki baskın söylem ve uygulamaların büyük bir kısmı "muhtaç sakatlar" ve "hayırsever devlet" ikiliğini üretmeye devam ederken, diğer bir kısmı ise görece daha hak temelli bir yaklaşıma sahip görünmektedir. Diğer bir deyişle, meselenin ele alınış şekli sıklıkla iki kutup arasında gelip gitmektedir: Sakat kişinin öncelikle "muhtaç" bir birey gibi mi, yoksa haklarla donatılmış bir "vatandaş" olarak mı görüldüğü bu süreci belirleyen temel eksendir. Bu sarkaç gibi sallanma hali, yalnızca kamu kurumlarındaki yaklaşımlara has değildir ve büyük oranda sakatlık camiası içerisinde de paylaşılmaktadır.

Anahtar sözcükler: Sakatlık, haklar, muhtaçlık, ÖZİDA, İSÖM, Özürlüler Yasası

Sakatlık[1] meselesinin Türkiye'de 1990'lardan itibaren daha sıklıkla gündeme geldiğini söylemek mümkün görünüyor. Bu konu ile ilgilenen kamu kurumlarındaki çeşitlenme, konunun politika yapıcılar nezdinde gündem maddesi ha-

(*) Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

(**) Koç Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

1 "Sakat", "sakatlık" terimi bugün, gündelik dildeki kullanımı itibariyle, altında bir çeşit küçümseme, değersizleştirme barındırıyormuş hissi yaratıyor. Ancak "sakat" teriminin içerdiği düşünülen bu alışılmış anlam, Türkiye'de küçük de olsa bir grup görece politize sakat kişi tarafından

line gelmesi, sakatlığa odaklanan yasal mevzuatın detaylandırılması, sayıları artan ve birçoğu internet üzerinden örgütlenen yeni tartışma platformlarının ortaya çıkışı vb. bu bağlamda düşünülebilir. Bu durum peşpeşe gelen iki gelişmeyle açıklanabilir: (1) 1980'lerden itibaren etnik kimlik (özellikle Kürtlük), cinsiyet ve cinsel yönelim (feminizm, LGBT), dindarlık (İslâmi gruplar) ve sakatlık gibi belirli bir kimlik siyaseti temelinde dile getirilen hak iddiaları daha göze çarpar hâle gelmiştir. Sınıf siyasetini sertçe bastıran 1980 askerî darbesi, sakat haklarına yönelik, görece güçlü bir talebin serpilmesine imkân tanıyan yeni bir dizi kimlik temelli söyleme de zemin hazırlamıştır. Sakatlık örneğinde, bu gelişmelerin 1980'lerin sonu ile 1990'ların başına denk geldiğini görüyoruz. (2) Yaklaşık bir on yıl sonra iktidara gelen ve sosyal güvenliğin ve hakların düzenlenme ve temininde neo-liberal bir söylem ile İslâmi şefkat ve hayırseverlik anlayışını birleştiren Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP), sakatlıkla ilgili konuları önceden olmadığı kadar gündeme getirmeye başlamıştır. Şüphesiz bunda, sakat haklarının, Kürtlerin anadil talepleri veya eşcinsellerin evlilik hakları gibi milliyetçi-muhafazakâr-dindar kesimlerin tepkisini çekme olasılığı yüksek konulara oranla, daha kolayca dile getirilebilecek bir alan olması da rol oynar. Birleşmiş Milletler ve Avrupa Birliği gibi ulus-üstü örgütlerin bu konudaki (olumlu) etkisi de AKP'nin sakatlık meselelerine gösterdiği yeni ilginin ardındaki bir diğer itici güç olarak kabul edilebilir (BM'nin Engelli Hakları Sözleşmesi gibi).

Bu gelişmeler 2005 yılında Türkiye'de yalnızca sakatlık konusuna odaklanan ilk yasanın çıkmasıyla (Özürlüler Kanunu, Kanun no: 5378, Kanun tarihi: 1 Temmuz 2005) ve özellikle bu konuya eğilen kamu kurumlarının çoğalmasıyla sonuçlandı. Daha önce sosyal güvenlik başlığı altında ele alınan sakatlık, doğrudan Başbakanlık'a bağlı olarak çalışan Özürlüler İdaresi'ne bırakıldı ve İstanbul Büyükşehir Belediyesi ve ilçe belediyeleri çatıları altında sakatlık konusu ile ilgilenen farklı kurumlar/yapılar oluşturuldu (İstanbul Özürlüler Müdürlüğü, Herkes İçin Erişilebilir İstanbul Koordinasyon Kurulu gibi). Bu gelişmelere paralel olarak, görece uzun bir geçmişe sahip ve daha geleneksel yapıdaki derneklerden, daha yeni, esnek grup ve platformlara kadar çok sayıda sivil toplum örgütü sahneye çıkarak iş, eğitim ve erişilebilirlik gibi önemli konularda seslerini duyurmaya başladılar.[2]

Bir süredir hem kamudan hem de tabandan yükselen seslerin çoğu, hak temelli yeni bir söylem ve sakatlar için yeni bir kimlik/öznellik talebinde bulunuyor gibi görünüyor. Bir yandan devletin bu hakları sağlama sorumluluğunu üstlenmesi,

tersyüz edilmiş ve bu yeni şekliyle benimsenmiş görünüyor. Sosyal bilimlere aşina olan kişiler, benzer bir gelişmenin "*Queer* Studies" [*Queer* Çalışmaları] alanında da yaşanmış olduğunu hatırlayacaklardır. Burada sözünü ettiğimiz süreçte, "sakat" ibaresinin olumsuz bir içeriğinin olduğu varsayımı eleştiriliyor ve "sakat" terimi, tam da bu eleştiri üzerinden yeniden benimseniyor. Bu, bizlerin de benimsediği bir duruş oldu. Metin boyunca yer alan "özürlü" ve "engelli" ifadeleri, bizlerin tercihini değil, ifadeleri kullanan kurumların, konuya değinen yasaların vb. söylemlerini temsil eder.

2 Bu iki tür yapının karşılaştırması için bkz. Bezmez ve Yardımcı, 2010.

diğer yandan da sakatların bağımsız, toplumla tam olarak bütünleşmiş kişiler haline gelmeleri gerektiği vurgulanıyor. İlk bakışta kulağa hoş gelse de, bu süreç bizim için eleştirel bir okumayı hak etmeye devam ediyor. Özürlüler Yasası, iki kamu kurumu (sonradan yerini Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'na bağlı Özürlü ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü'ne bırakan Özürlüler İdaresi ve İstanbul Özürlüler Müdürlüğü) ve bir grup STK üzerine yaptığımız analizlerden yola çıktığımız bu çalışmada özellikle iki nokta üzerinde durmak istiyoruz.[3]

Bunların ilki, sakatlığı merkeze alan baskın söylem ve uygulamaların bir kısmının "muhtaç sakatlar" ve "hayırsever devlet" ikiliğini üretmeye devam ettiği, diğer bir kısmının ise görece daha hak temelli bir yaklaşıma sahip göründüğüdür. Bu anlamda günümüzde sakatlık meselesinin ele alınış şekli sıklıkla iki kutup arasında gelip gitmektedir: Sakat kişinin öncelikle "muhtaç" bir birey gibi mi, yoksa haklarla donatılmış bir "vatandaş" olarak mı görüldüğü bu süreci belirleyen temel eksendir. Bu sarkaç gibi sallanma hali, yalnızca kamu kurumlarındaki yaklaşımlara has değildir ve büyük oranda sakatlık camiası içerisinde de paylaşılır. Dolayısıyla ve ikinci olarak, (sivil toplumun önemli bir parçası kabul ettiğimiz) STK'lar ile devlet arasında olduğu varsayılan ayrımın en azından bu örnekte dikkatlice sorgulanması gerekir (Nitekim, bu yazıda doğrudan ele alınmamakla birlikte, aynı gerilimin sakatlara iş temin etmekle övünen şirketlerin söylem ve pratiklerine de yansıdığını söylemek mümkündür).

Bu sorgulamada "sorunsallaştırma" kavramına odaklanan Michel Foucault'nun çalışmalarından yararlanıyoruz.[4] Söz konusu çalışmalar bağlamında sorunsallaştırma, yaşamın belli bir alanının kamu yararı gerekçe gösterilerek ilgilenilmesi gereken bir sorun olarak tanımlanması, tasvir ve analiz edilmesi ve

3 Bu analizlerin bir kısmı TÜBİTAK destekli "Engelli Hakları ve Kent Vatandaşlığı: İstanbul Özelinde Engelli Kişilerin Yaşamlarını Şekillendiren Aktörler ve Dinamikler" başlıklı proje kapsamında gerçekleştirilmiştir (Proje numarası: 109K074). Saha araştırması büyük oranda Nisan 2009 ve Eylül 2011 arasında gerçekleştirilmiş olup, çalışma kapsamında, hem kurum temsilcileri (sakatlıkla ilgili çalışmalar yürüten kamu kurumları ve STK'lar) hem de bireyler ile (çeşitli görme ve duyma kayıpları yaşayan kişilerle ortopedik sakatlıkları olanlar) gerçekleştirilmiştir. Eldeki makalede bu araştırma sonuçlarının ancak bir kısmına atıf yapıyoruz. Desteği için Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu'na ve projede birlikte çalıştığımız arkadaşlarımız Yıldırım Şentürk ve Suna Yılmaz'a müteşekkiriz. Önce İngilizce yazılan bu metnin çevirisindeki katkıları için de Barış Cezar'a teşekkür borçluyuz. Son olarak metnin son halini okuyarak bizimle görüşlerini paylaşan Volkan Yılmaz'a da çok teşekkür ediyoruz.

4 Sakatlık meselesinin Sosyal Bilimler ve İnsan Bilimleri çerçevesinde ele alınması görece yeni bir olgudur. Bu durumun temelinde sakatlığın, 20. yüzyılın son çeyreğine kadar çok büyük oranda tıbbi bir mesele olarak konumlandırılmış olması yatar. Böylece sakatlık uzun yıllar yalnızca medikal bir perspektiften ele alınmıştır. Bu durum 1970'lerden sonra değişmeye başlamış ve kısaca "sosyal model" olarak nitelendirilen ve sakatlığı toplumsal yapılar ve bunların neden olduğu ayrımcılıklar, dışlanma süreçleri çerçevesinde değerlendiren bir kuramsal yaklaşım önem kazanmıştır. Böylelikle sakatlık meselesi, özellikle Sosyoloji'nin gündemine taşınmış ve medikal yaklaşımlar eleştirel bir bakış açısı ile ele alınmaya başlanmıştır. Sosyal Bilimler ve İnsan Bilimleri'nde yaşanan dönüşümlere paralel olarak da bu mesele yeni yaklaşımları çağırmış, giderek Kültürel Çalışmalar, Post-yapısalcılık veya Beden Sosyolojisi gibi alanların ele aldığı bir olgu olarak ortaya çıkmıştır. Bu makalede sakatlığa yaklaşım tercihimiz, literatürde yaşanan bu daha genel anlamdaki kuramsal dönüşümler ışığında değerlendirilebilir (Bkz. Thomas, 2011; Shakespeare, 2011; Hughes ve Paterson, 2011; Siebers, 2011).

böylece bir yönetim alanı [*government*] hâline getirilmesi anlamında kullanılır. Böylece bu tür bir alana uzmanların ilgisi ve müdahalesi meşrulaştırılmış olur (Rose, 1993: 291-292). Sakatlığın bir kategori olarak icadı ve böyle bir yönetim alanı haline gelmesi, iki paralel ve ilişkili gelişme ile açıklanabilir. Bir yandan kapitalizmin ve sanayileşmenin dayattığı yeni üretim biçimi bedenlerin belirli hızlarda ve şekillerde, fabrika hattını aksatmayacak şekilde çalışmasını gerektirmiş; artan nüfus ve kentleşmeyle birlikte gündelik yaşam da yeni bir hız kazanmıştır. Öte yandan tıptaki gelişmeler ve istatistik, kriminoloji, öjeni gibi bilimlerin nüfusa yönelik sınıflandırmalarıyla birlikte "normal" beden ve toplum tanımları ortaya çıkmıştır (Oliver, 2011a ve 2011b; Davis, 2011). İşte sakatlığın ekonomik ve toplumsal bir sorun olarak belirlenmesi, bu soruna yönelen bilimsel bir dikkat ışığında birtakım düzenlemelerin hedefi haline gelmesi, bu gelişmelerin bir sonucudur.[5]

---

5 Bu noktada öjeninin yalnızca iki Dünya Savaşı arasında, ırkçılığın yükselmiş göründüğü döneme veya Almanya'daki Nazi "çılgınlığına" has olmadığını hatırlatmakta yarar var gibi duruyor (Bu vurgusu ve diğer yorumları için Tanıl Bora'ya teşekkür ediyoruz). Davis (2011) bunu çeşitli örneklerle açıklıyor. Bunlar arasında belki de en çarpıcı olanı, Emma Goldman'ın devletin nüfus kontrolünü teşvik etmezse "yoksulların, frengililerin, saralıların, ayyaşların, kötürümlerin, suçluların artışını teşvik etmiş olacağı" yönündeki ifadesi (Davis bu ifadeyi Kevles'ten aktarıyor, bkz. Kevles, 1985). Yakın tarihte katıldığımız bir söyleşide, bunu dile getirmiş ve dinleyicilerden birinin itirazıyla karşılaşmıştık. Dinleyici, bunun bir "fazla" okuma olduğunu, ifadenin "kadının kendi bedeni üzerindeki söz hakkının" savunusu veya "nüfus artışının yoksulluğa ve sefalete neden olacağı" yönündeki bir ihtar olarak da okunabileceğini söylemişti.

Oysa biz bunun bir fazla okuma olmadığına inanıyoruz. Bunu ise Foucault ve takipçilerinin geliştirdiği "biopolitika" literatürüne dayandırıyoruz (Bu çok zengin bir literatür fakat bir özet için, *Cinselliğin Tarihi*'nin "Ölüm Üzerinde Hak ve Yaşam Üzerinde İktidar" başlıklı bölümüne bakılabilir, Foucault, 2003 içinde). Onlardan iktidarın yalnızca baskıcı değil, aynı zamanda üretken, öznellikler, kimlikler, tavırlar, tutumlar ve nüfuslar üreten bir nitelikte olduğunu öğrendik. Kabaca nüfusun toplumsal ve ekonomik değişkenlerinin yönetimi, idaresi olarak tanımlanabilecek "biyo-politika" 19. yüzyılda dünyayı büyük oranda kat etmeye başlıyor. Öjeni de işte bu nüfus politikaları içinde bir politika. Bu nedenle öjeniyi yalnızca "negatifliği" (doğrudan öldürme veya kısırlaştırma olarak) üzerinden okumak hatalı görünüyor. Öjeni belirli yaşamların yok edilmesi olabileceği gibi belirli yaşamların da teşviki (pozitif öjeni) anlamına gelebiliyor. Bütün bir nüfusun, bütün bir yaşamın örgütlenmesinin bir ayağı. Fakat bunu tümüyle anlamak için kelimenin kökenine de bakmak gerekiyor: eu-genos - yani "iyi doğum". Buradaki anahtar kelime budur: iyi bir yaşam ancak iyi bir doğumla olur. Demek ki, yaşamın örgütlenme biçimi, doğuma bağlanır. Buradan son dönemlerde hem Agamben'in hem de Butler'ın gündemine değişik fakat ilişkili biçimlerde giren "Hangi can kıymetli?" sorusuna gelmek mümkündür. Hangi can doğurulmaya değer? Bu elbette kadının kendi bedeni üzerindeki söz hakkıyla ilgilidir. Fakat devlet bu göreve çağrıldığında bambaşka bir şey olur. Doğum kontrolü aynı zamanda nüfus kontrolü demektir ve devlet de elbette bunu nüfusun tüm kesimlerine eşit bir şekilde uygulamayacaktır (Belirli etnisitelerden insanların çoğalmasının istenmemesi gibi).

İkinci bir şey daha var: Goldman'ın ifadesine baktığımızda müthiş bir ahlâkileştirme görüyoruz. Mesela söz konusu ifadedeki "torbada" rastladığımız ayyaşları ve kötürümleri, keza suçluları biraraya getiren nedir? Bunlar "çalışan", "düzenli", "iyi" bir toplum için nüfusun kötü, istenmeyen kesimleridir. Burada meselenin kadının kendi bedeni üzerindeki söz hakkı olmadığı daha açık hale gelir. Zaten kadın bir suçlu doğuracağını (veya hamileyse bile o dönemde sakat birini doğuracağını) bilemez. Demek ki doğum kontrolü doğrudan bu (mevcut) kesimlerin elenmesini değil (veya bu yöndeki kişisel bir tercihi değil), bu kesimlerin doğma olasılığının engellenmesini içerir. Nüfusu bir tarafa doğru büyütmeyi, diğer taraftan ise küçültmeyi umar. Bu da bu örnekte büyük oranda sınıfsaldır (muhtemelen 19. yüzyıldaki "tehlikeli sınıflar" düşüncesinden veya herkesi birlikte kapatan "polisiye" tedbirlerden –Foucault'cu anlamıyla– mülhemdir).

Bu da bizi Foucault külliyatının bir diğer temel kavramı olan "yönetimselliğe" [*governmentality*] getirir. Bu kavram bir yandan toplumsal yaşamın çeşitli alanlarının sürekli olarak sorunsallaştırılmasını (yani yönetimin ilgi ve müdahalesinin hedefi hâline getirilmesini), öte yandan ise, bu alanlara müdahaleyi örgütleyen mekanizmaların çoğalmasını ifade eder. Buradaki ilk can alıcı nokta, "yönetimsel ilgi ve müdahale" ile Devlet arasındaki ayrımdır. Söz konusu yönetimsel ilgi ve müdahale görevi/yetkisi Devletin tekelinde değildir, farklı odaklar ve kurumlar arasında dağıtılmıştır. Dolayısıyla ikinci can alıcı nokta da şudur: Herhangi bir alanla artık başka (örneğin devlet-dışı) aktörlerin ilgileniyor olması, onun ne tümüyle farklı bir şekilde ele alındığı, ne de yönetimsel ilgi ve müdahale kapsamından çıktığı anlamına gelir. Çünkü mesele, farklı odaklar tarafından da olsa, aynı mantık uyarınca "yönetilmeye" devam edebilir.[6]

Türkçede bunu sezemediğimiz halde, sözcüğün Fransızca orijinalinde ve İngilizce çevirisinde, "yönetimsellik" kavramı açıkça bir yönetim "mantığı", "rasyonalitesi" fikrine gönderme yapar [*govern-mentality*]. Çeşitli yönetim aygıtlarını, yaşama müdahale etme, onu koruma ve yapılandırma konusundaki (modern) iradeleri açısından birbiriyle uyumlu kılan işte bu –tarihselliği içinde anlaşılması gereken– yönetim mantığıdır. "Nüfusun zenginlik, sağlık ve mutluluğunu bilme ve yönetmeye yönelik tüm bu çabalarda", –bunlar ister Devletin parçası kabul edilsinler, ister edilmesinler– bazı ortak düşünce ve eylem şekilleri vardır (Rose ve Miller, 1992: 174). Başka bir deyişle, bu mantığın izlerine hemen hepsinde rastlanacaktır. Belli bir alanın nasıl sorunsallaştırılabileceği / sorunsallaştırılması gerektiği konusunda yaygın şekilde paylaşılan anlayışlar bu ortaklıkta kilit rol oynar. İşte "sorunsallaştırma" bu belirleyiciliği nedeniyle önemlidir.

Biz burada özetlenen vakalardan ve bu kuramsal çerçeveden yola çıkarak, Türkiye'de sakatlık alanında ortaya çıkan yakın tarihli gelişmelerin bu alanın tamamen farklı şekilde sorunsallaştırıldığı anlamına gelmeyebileceğini göstermeyi amaçlıyoruz. AKP hükümetinin uygulamaları, yeni çıkarılmış bir yasaya ve sakatlara yönelik kurum ve hizmetlerdeki çeşitlenmeye rağmen, sıklıkla sakatlara yönelik geleneksel yaklaşımların devamı niteliğindedir ve bu yaklaşımlar sakatları öncelikle muhtaç kişiler olarak ele alır. Yukarıda sarkaç misali sal-

---

6 Bunun ne ifade ettiğini daha iyi anlayabilmek için Foucault'nun çalışmaları ile ilgili üç noktayı hatırlamak gerekir. Öncelikle bu çalışmalarda iktidar, merkezî bir elde (hükümdarda) toplanan ve bu noktadan topluma doğru yayılan, bireyler üzerinde uygulanan, onları yalnızca baskılayan bir güç olarak kurgulanmaz. İşler ve ancak işlediği sürece etkili olabilir. İlişkiseldir, aynı biçimde olmasa da herkes üzerinde etkilidir. Ve yalnız baskılayıcı değil, aynı zamanda üretkendir. Özne bu nitelikleri taşıyan iktidar ilişkileri dolayımıyla kurulur (üretilir) (Foucault, 2005). İkinci olarak, yönetimselliğin hedefi "şeylerin düzeni", yani aslında "ilişkileriyle, bağlarıyla, zenginlik kaynakları, geçim araçları" ile iç içe geçmiş insanların düzenidir (Foucault, 2007: 96). Buna bağlı ve son olarak, söz konusu düzenlemenin hedefi insan haline gelir, hem bireysel hem de toplumsal ölçekte. Kapitalizmin gelişmesiyle birbirini tamamlayan iki gereklilik doğmuştur: Bir yandan, bireysel bedenlerin itaatkâr bir biçimde üretim aygıtına dâhil edilmesi, öte yandan, nüfusun bir bütün olarak sağlıklı ve zinde tutulması gerekir ve bu çerçevede doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi gibi değişkenler iktidarın ilgi alanına girmiştir (Foucault, 2003:102-104).

lanma olarak tarif ettiğimiz hareketin bir kutbu budur. Diğer kutbu ise, ilk bakışta çelişkili gibi görünebilecek aksi bir yaklaşım oluşturur: Bir yandan bakım, bağımlılık, muhtaçlık odaklı ifadeler gündemden düşmezken, öte yandan sakatların (özellikle eğitim ve çalışma yolu ile) kendi kendilerine yeterli olmaları gereği de gittikçe daha çok vurgulanır olmuştur. Bu da hak temelli bir söyleme geçildiği izlenimini verir.

Yine, Foucault'nun neo-liberal yönetimsellik üzerine çalışmaları bu çelişkinin anlaşılmasında yardımcı olabilir. Lemke'nin de ifade ettiği gibi,

> [Foucault'un çalışmalarında açıklandığı şekliyle] neo-liberal yönetim biçimleri yetkilendirilmiş ve uzmanlaşmış devlet aygıtları aracılığıyla doğrudan müdahale etmek dışında, aynı zamanda tipik olarak bireylerin sorumluluğunu yüklenmeden, söz konusu bireyleri yönlendirmek ve kontrol altına almak için dolaylı teknikler geliştirirler (Lemke, 2001: 201).

Yukarıdaki alıntıda işaret edilen dolaylı teknikler, neo-liberal siyasal rasyonalite içinde, hastalık, çalışma, yoksulluk ve güvenlik gibi meselelerin kolayca bireylere bırakılan "şahsi sorumluluklara" ve bir "öz-bakım" [*self-care*] meselesine dönüştürülmesi şeklinde gerçekleşir (*a.g.y.*: 203). Sakatlık da, sakat kişinin, içinde bulunduğu durumun bütün olumsuzluklarını aşarak, kendisini eğitimli ve istihdam edilebilir hale getirerek yenebileceği bir hal olarak kabul edilir – böylece sakat kişi toplum üzerinde bir yük olmaktan çıkacak, bedeniyle değilse de, üstlenmeyi kabul ettiği bu görev itibariyle normalleşecektir.

AKP'nin 2000 sonrası muhafazakâr neo-liberalizmini, tasvir edilen bu durumun bir örneği olarak okuyabiliriz. Parti bir yandan sakatlık meselesine odaklanan ve sayıları gittikçe artan kurum ve yasalar yoluyla –Türkiye siyasetinde yeni yeni keşfedilen– bu seçmen kitlesi içinde etkili olmaya çalışıyor. Ancak bu etki sıklıkla sakat kişinin kurumlardan, yerel yönetimlerden, ya da ailesinden bağımsız bir yaşam sürmesini sağlayacak şekilde değil, kişinin bu aktörlere olan bağımlılığını devam ettirecek şekilde gerçekleşiyor.[7] Böylece Osmanlı devleti ve kültürüyle çeşitli vesilelerle ilişkilenmeye hazır görünen ve değer yargıları söz konusu olduğunda İslâm vurgusundan ödün vermeyen AKP'nin sakatlığa yönelen yeni dikkati, sıklıkla hayırseverliğin diline hapsolabiliyor. Alanın sorunsallaştırılma biçimi temelde değişmezken, ayrımcılık sürüyor, mekânlar ve hizmetler büyük oranda erişilmez kalmaya devam ediyor.

---

7 Yazının ileriki bölümlerinde bu durum örneklendirilmektedir. En özet şekliyle bu yazıda ele alınan kurumlar ve yapılar nezdinde anlatılmak istenen, hizmetlerin sakat kişilere bir vatandaşlık hakkı şeklinde sunulmasından ziyade, kişilerin sürekli takip, talep ve temin etmek için çabaladıkları takdirde ulaşılabilir olmaları durumudur - erişilebilir bir kent yerine sakatların ulaşımı için özel servisler gibi (Bezmez, yayın aşamasında). Sosyal politikalar nezdinde, benzer bir bağımlılık yaratıcı durum, 1- Sakatlık raporlarının hazırlanış süreçlerinde (bkz. Evren, 2012) ve 2- Bir sonraki dipnotta açıklandığı üzere, sosyal harcamaların rakamsal olarak artmakla birlikte muhafazakâr ve neo-liberal olarak tanımlanabilecek nitelikte olmaları (Yılmaz, 2010) örneklerinde görülebilir.

Öte yandan, bu bağımlılık durumunu pekiştiren uygulamalar, özellikle de kamu harcamalarının sakat kişilere ulaştırılma şekilleri[8] ile kendini geliştirmeye vurgu birleşince, sakatların kendi yetilerinin ve kapasitelerinin yönetiminden ve karşılaştıkları risklerden sorumlu hâle geldikleri yeni bir ortam oluşuyor. Burada sürekli ve çok yönlü bir eğitim iş bulma konusunda, iş bulma da "normal" bir yaşam kurulması açısından kilit öneme sahip görünüyor. Dolayısıyla bağımsızlık (yani bağımlı olmama durumu) aynı zamanda bir bireysel irade sorunu hâline gelmiş oluyor: Sakat bir kişinin iyi bir eğitime yönelmesi ve kendisinden çalışmaya uygun, geçinebilen ve normal bir yaşam süren bir birey yaratması gereklidir (buradaki alt metin, bunların sakatlığa "rağmen" yapılabileceğini, yapılmazsa da kişinin kendi başarısızlığı olduğunu vurgular). Bunun sonucunda, gerek iktidar partisi, gerekse bu alandaki STK'lar ve şirketler tarafından desteklenen sakatlara yönelik eğitim programlarında, neredeyse seferberliğe yaklaşan bir çoğalma, onların istihdamları için teşviklerde bir artış gözleniyor. Bu iktidar için daha az doğrudan sorumluluk ve harcama, STK'lar için bağımsız bir yaşama açılan kapı, şirketler içinse gittikçe rekabetçi ve esnek bir iş ortamında yeni bir ucuz işgücü kaynağı anlamına geliyor.

Aşağıda üç bölümde sırasıyla T.C. Özürlüler Yasası, Özürlüler İdaresi Başkanlığı ve İstanbul Büyükşehir Belediyesi çatısı altındaki İstanbul Özürlüler Müdürlüğü üzerinde durarak 2000 sonrası politikalarda sakatlığın ele alınış biçimindeki bu temel izleğin izini süreceğiz. Daha sonra, benzer bir yaklaşım izleyen STK'ların sakatlık konusuna bakışları üzerine özet bir tartışma sunacağız. Sonuçta, (1) sakatlığın şu anda yeni terimlerle sorunsallaştırıldığını söylemenin pek mümkün olmadığını, çünkü bağımsızlığın eğitim ve iş bulma sorunu olarak kodlandığını, dolayısıyla sakatlığın hâlâ "çalışan" toplum üzerinde bir yük olarak görüldüğünü, çalışmak ayrıcalığından yoksun bu kesimin, aynı şekilde, faillikten de, kendi kaderini tayin imkânından da yoksun ve böylece yardıma muhtaç kabul edildiğini; (2) Devlet ile sakatlığa bakışları çok da ayrışmayan STK'lar arasında, bu anlamda bir ikilikten söz edilemeyeceğini göstermeye çalışacağız.

Türkiye Özürlüler Yasası

Türkiye'de doğrudan sakatlık konusuna odaklanan ilk yasa 7 Temmuz 2005'te kabul edilen 5378 sayılı Özürlüler Kanunu'dur (Sakatlık konusu bundan önce dolaylı olarak iş yasaları veya sosyal güvenlik eksenli mevzuat aracılığıyla

8 Adalet ve Kalkınma Partisi döneminde sakatlara yönelik sosyal harcamalar artmış olmakla beraber, bu harcamalar aile birliği söylemini temel alarak şekillendiği için muhafazakâr, sınırlı kapsamları göz önüne alındığında da neo-liberal olarak tanımlanabilir (sunulan hakların tüm sakatları değil de, belirli bir gelir düzeyinin altında kalan –bazen asgari ücretin üçte ikisinden düşük, bazen de 120 TL'den az–, başka ek geliri olmayan, sağlık güvencesi bulunmayan sakatları kapsaması gibi) (Yılmaz, 2010: 171). Burada söz konusu olan yalnızca kişinin kendi geliri değildir, ona bakmakla yükümlü olan ebeveyn, eş veya çocuk gibi kişilerin geliri de maaşın bağlanmaması için gerekçe teşkil eder.

düzenleniyordu).[9] Özürlüler Kanunu üç kısımdan oluşmaktadır; birinci kısım alan ve kavramları tanımlar; ikincisi çalışma ve eğitim konularını ayrıntılandırır; üçüncüsü ise eski mevzuata ek ve düzeltmeleri içerir. Alanın sınırlarını belirleme, buna bağlı olarak sağlanan hizmetleri, ilgili aktörleri ve bunların eylemlerini yeniden adlandırma ve tanımlama potansiyeli nedeniyle bu yasa, son dönemlerde sakatlık politikalarındaki en önemli adımlardan biri olarak kabul edilebilir.

Yasanın önsözünde, dönemin konuyla ilgili Devlet Bakanı Nimet Çubukçu, yasanın "ruhunu" eşit fırsat, insan hakları ve ayrımcılığın önlenmesi ilkelerinin oluşturduğunu ifade etmiştir.[10] Önsöze göre bu yasa sakatlık konusundaki politikalara yeni bir ruh kazandırma iddiasındadır. Ne var ki yasadaki tanımlar ve sınıflandırmalar, görev dağılımları ve yol haritaları bu iddiayı büyük oranda zayıflatır niteliktedir. Hemen üçüncü madde örneğin, özürlü, özürlülük ölçütü, hafif özürlü, ağır özürlü, bakıma muhtaç özürlü, korumalı işyeri, korumalı işyeri statüsü, rehabilitasyon, sınıflandırma gibi bir dizi kavram tanımlar. Buna göre, özürlü "doğuştan veya sonradan herhangi bir nedenle bedensel, zihinsel, ruhsal, duyusal ve sosyal yeteneklerini çeşitli derecelerde kaybetmesi nedeniyle toplumsal yaşama uyum sağlama ve günlük gereksinimlerini karşılama güçlükleri olan ve korunma, bakım, rehabilitasyon, danışmanlık ve destek hizmetlerine ihtiyaç duyan kişi"dir. Görülebileceği gibi, buradaki temel vurgular kayıp ve ihtiyaçtır ki, metnin önsözünde vaat edilen "yeni ruhun" uzağına düşer bu kavramlar. Nitekim sakat kişi toplumsal/günlük yaşama uyum sağlama konusunda zorluk yaşayan biri sayılmaya devam ederken, bu zorlukların büyük oranda –sakat bedenin kendisinden değil– toplumsal-günlük yaşamın düzenlenme şeklinden kaynaklandığı görünmez kalır.

Daha sonra sakatlar "hafif" veya "ağır" (c ve d bentleri); b bendinde verilen sakatlık kıstaslarına göre "düşkün" ve bu nedenle "bakıma muhtaç" (e bendi) olarak sınıflandırılır – ki bu örnekte sınıflandırmanın ayrımcılığın biyolojik/dogal bir gerekçesi olarak nasıl işlediği kolayca görülebilir.[11] Devamında "koruma-

9 Kanun metnine şuradan bakılabilir: http://www.ozida.gov.tr/mevzuat/kanun.htm

10 Önsöz, kanunun matbu halinde mevcut: http://www.ozida.gov.tr/yenimevzuat/mevzuat.pdf

11 Kanun metninde daha fazla detaylandırılmayan adlandırma ve sınıflandırma üzerinde biraz daha durmayı bu çerçevede anlamlı buluyoruz. Türkiye'de sakatlığın tasdikine ve tasnifine yönelik temel araç "Özürlülere Verilecek Sağlık Raporu" ve bu raporun verilmesi sırasında başvurulan Özürlülük Ölçütü'dür (bkz. Özürlülük Ölçütü, Sınıflandırması ve Özürlülere Verilecek Sağlık Kurulu Raporları Hakkında Yönetmelik, 14 Ocak 2012, Resmi Gazete sayısı: 28173, http://www.ozurluveyasli.gov.tr/tr/html/392/5.26 adresinden ulaşılabilir). Bu ölçüt, "özür oranlarının hesaplanmasını" düzenleyerek sakatlığın tespit, tasnif ve takibini mümkün kılar. Söz konusu oranlar, Dünya Sağlık Örgütü tarafından hazırlanan İşlevsellik, Yetiyitimi ve Sağlığın Uluslararası Sınıflandırması şemasını esas alır. Sağlık Bakanlığı tarafından belirlenen yetkili sağlık kurumları ve hakem hastaneleri bu şemadan hareketle "özür oranını", daha açık bir ifadeyle bir bedenin "normal" bedenden hangi oranda eksik olduğunu hesaplar. Sakatlığın bu şekilde "tespiti" önemlidir, çünkü vergi indirimleri ve benzeri avantajlardan yararlanma ancak bu tespit sayesinde mümkün olur (kişinin en az %40 sakat olması gerekir). Fakat bedensel/zihinsel kabiliyetleri ve çeşitliliği nicelleştirme çabasının uç örneği, birden fazla sakatlığı olan insanların "özür oranlarını" hesaplamaya yönelik Balthazard formülüdür. Yönetmeliğin 11. Maddesinde tarif edildiği haliyle bu formül şöyle uygulanır:

lı işyerleri," koşulları "normal işgücü piyasasına kazandırılmaları güç" (f bendi) sakatlar için mesleki rehabilitasyon ve iş imkânları yaratma amaçlı, özel olarak düzenlenmiş işyerleri şeklinde tanımlanır (işgücüne katılım vurgusuna ve buradaki "normal" adlandırmasına dikkat edelim). Aynı bent bu işyerlerinin düzenlenmesi görevini devlete verir. Bir sonraki madde (madde 4) de ayrımcılığa karşı toplumsal politikalar geliştirilmesi sorumluluğu için devleti adres gösterirken (a bendi), hemen sonrasında sakatların, ailelerinin ve STK'ların katılımı için çağrı yapar (b bendi). Böylece sakatlığın yönetimi ile ilgili görev ve yetkiler, devletin yanında yeni odakları da dâhil edecek, sakat kişiyi de kendi sakatlığının yönetiminden sorumlu tutacak şekilde yeniden dağıtılır.

Yasanın ikinci kısmı sakatlığın sınıflandırılması, bakımı ve rehabilitasyonu ile sakatların çalışması ve eğitimi üzerine odaklanarak ilk kısımda verilen tanımları ayrıntılandırır ve bu alandaki ana kaygıların neler olduğunu ortaya koyar. Bu maddelerin neredeyse yarısı eğitim ve istihdam meselelerine ayrılmış, bağımsız bir yaşamın temel koşulu olan erişilebilirlik –dikkate değer bir şekilde– yalnızca iki geçici maddede ele alınmıştır (aşağıda göreceğimiz gibi, bu maddelerde de yeni düzenlemelere gidilmiş, erişilebilirliğin sağlanması ile ilgili bağlayıcı ifadeler yakın tarihte değiştirilmiştir). Bazı örnekler vermek gerekirse, rehabilitasyon hizmetleri Madde 10 tarafından düzenlenir, fakat aynı zamanda başka bir madde daha (Madde 13) mesleki rehabilitasyona odaklanır: "Özürlülerin yetenekleri doğrultusunda yapabilecekleri bir işte eğitilmesi, [onlara] bir meslek kazandırılması, [onların] verimli kılınarak ekonomik ve sosyal refah[lar]ının sağlanması amacıyla meslekî rehabilitasyon hizmetlerinden yararlanma[lar]ının sağlanması esastır". Özel mesleki rehabilitasyon merkezlerinde, sakatların kişisel gelişim ve yeteneklerine uygun işlere yönelik becerilerinin geliştirilmesi için gerekli tedbirler alınmalıdır (Madde 13). Bunu izleyen iki maddede (14. ve 15. maddeler) yine istihdam ve eğitimden bahsedilir, ama bu sefer sırasıyla ve ayrı ayrı, yalnızca eğitimle veya bu yetersiz kalırsa, korumalı işyerleri ile sakatların işgücüne kazandırılması ihtiyacı olduğu yinelenir.

Dikkatli bir bakışın ortaya koyacağı gibi, sakatlık politikalarında yeni bir başlangıç olarak heyecanla karşılanan bu yasa, aslında geleneksel varsayımlara yaslanmaktan kurtulamamış ve farklı bir sakatlık öznelliğinin serpilebileceği bir iklim yaratmaktan uzak kalmıştır. Sakatlık hâlâ (uygun şekilde tedavi edilmesi

---

a) Özür oranları ayrı ayrı tespit edilir.

b) Bu oranlar en yükseğinden başlanarak sıraya konulur.

c) En yüksek oran, özürlünün tüm vücut fonksiyonunun tamamını gösteren % 100'den çıkarılır.

ç) Bu çıkarmada kalan miktar, sırada ikinci gelen özür oranı ile çarpılır. Çarpımın 100'e bölünmesinden çıkan rakam en yüksek özür oranına eklenir; böylece, birinci ve ikinci rahatsızlıkların özür oranı bulunmuş olur.

d) Özür ikiden fazla ise, birinci ve ikinci rahatsızlıkların özür oranı birinci sıraya ve üçüncü sıradaki özür oranı ise ikinci sıraya alınarak formül tekrarlanır.

e) 60 yaşın üzerindekilerde hesaplanan özürlülük oranına Balthazard formülü ile % 10 eklenerek kişinin özür oranı bulunur.

için önce sınıflandırılması gereken) bir kayıp olarak kabul edilmekte ve sakatlara korunması, bakılması ve desteklenmesi gereken kişiler gözüyle bakılmaktadır. Bu bağlamda eğitim ve istihdam bu kaybı telafi edebilecek ve sakat kişiyi topluma yük olmaktan kurtarabilecek araçlar hâline gelir ki, bu da normalleşmeye açılan bir kapı olarak tahayyül edilir. Artık normalleşmek sakat kişinin omuzlarına bırakılmış bir sorumluluktur; kamu kurumları, STK'lar ve sakatları istihdam etmeleri beklenen şirketler de bir anlamda bu yükü yüklenmeye hazır(lanan) sakat kişinin etrafında birleşirler: onu eğitecek, istihdam edecek, sakatlığını önce sağlık raporlarıyla tasdik etmesini, sonra çalışarak ve normal bir hayat kurarak yok saymasını isteyeceklerdir.

Ne var ki, ayrımcı bir dil gündelik hayata ve kent mekânına damgasını vurmaya devam ederken bu da pek kolay değildir. Erişilebilirlik konusu bu açıdan çok önemlidir: "Kendine yeten"[12] kişi her şeyden önce kendi başına hareket edebilen, ihtiyaçlarını karşılayabilen, işine gidip gelebilen kişidir ve gündelik hayata karışmanın, (çeşitli politik işbirliklerini de mümkün kılan) bir-aradalığın temel koşulu erişilebilirliktir.[13] Dolayısıyla sakat kişinin hem kendine yetmesini beklemek, onu bundan sorumlu tutmak, hem de –sosyal modelin ne zamandır vurguladığı gibi (bkz. dipnot 4)– onu hareketsizliğe mahkûm bırakan toplumsal/mekânsal düzenlemeleri göz ardı etmek, en basit ifadeyle çelişkilidir. Fakat bu durumu, daha derin bir tâbiyetin/bağ(ım)lılığın devamı olarak da okumak mümkündür. Özürlüler Kanunu sakat kişiye bir "sakat" olarak seslenmeye devam etmekte, sakat/normal ayrımını korurken, ondan kendi çabasıyla (çalışarak) "normal" tarafına geçmesini beklemektedir.

Benzer bir yaklaşımı, Özürlüler İdaresi'nin (ÖZİDA) çalışmalarında da görmek mümkündür. 31 Aralık 2011 tarihi itibariyle (633 sayılı KHK) Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'na bağlı Özürlü ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü'ne dönüştürülmüş olmakla birlikte, kurulduğu dönemde ÖZİDA, alanındaki başlıca kamu kurumudur ve doğrudan Başbakanlık'a bağlı olması itibariyle AKP hükümeti politikalarını büyük oranda temsil ettiği varsayılabilir. Söz konusu idari değişiklik kurumun o dönemde başladığı projelerde bir kesintiye neden olmamıştır ve Özürlü ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü çalışmalarını aşağıda özetlediğimiz çizgide sürdürmeye devam etmektedir. Bu nedenle biz bu dönüşüm üzerinde durmadan, ÖZİDA hakkında bir değerlendirme sunacağız.

---

12 Bu tanımlama elbette kendi başına da sorunludur. Bedeni, sınırları belli ve her türlü geçirgenlikten uzak bir kapalı kutu gibi tahayyül eder, bireyi bu bedenden ve onun sürekliliğinden sorumlu tutar, bu sırada yaşamın, sağlığın, mutluluğun her tür ilişkiselliğini göz ardı eder. Fakat eldeki makalenin sorunsalıyla ancak dolaylı bir ilgisi olduğu için bu noktayı metinde açmıyoruz.

13 Bu tespitimiz erişilebilirlik sorunu çözüldüğünde, diğer alanlardaki sıkıntıların kendiliğinden çözümleneceği anlamına gelmiyor. Erişilebilirlik, istihdam, sağlık ve eğitim son kertede birlikte konuşulmaya devam edilmesi gereken alanlar. Evin dışında engellilerin istihdamını savunmak, aynı zamanda kamuyu erişilebilirlik alanında adım atmaya zorlayan bir dinamik olabilir örneğin. Bu noktaya dikkatimizi çektiği için Volkan Yılmaz'a teşekkür ederiz.

Özürlüler İdaresi Başkanlığı (ÖZİDA)

1997'de kurulan ÖZİDA bu alandaki başlıca devlet dairesi olmakla birlikte bir yürütme organı değil, küçük bütçeli bir koordinasyon ve işbirliği kurumu olarak işlemiştir. Ana hedefi yürütme organlarının (belediyeler, bakanlıklar, valilikler) politika geliştirmelerine yardımcı olmak ve onları tüm işlemlerinde (eğitim, istihdam, bayındırlık hizmetleri ve yerleştirme) sakat haklarını da göz önünde bulundurmaya ikna etmek şeklinde tanımlanmıştır. Bu anlamda, bu yürütme organlarıyla sürekli iletişim içinde olması gereken bir "çatı" kurumdur.[14] Ayrıca kurum çerçevesinde sakatların toplumsal yaşama kazandırılmaları amacıyla araştırmalar yapılmış, projeler üretilmiş, bilgi paylaşımı ve bilinçlendirme faaliyetleri gerçekleştirilmiştir.[15]

ÖZİDA'nın faaliyetleri ve hizmetleri esas olarak Özürlüler Şurası ve çeşitli projelerden oluşmaktaydı. Bu faaliyetlere genel bir bakış bize İdare'nin duruşu hakkında bir fikir verebilir:

(1) Özürlüler şuraları, ilgili devlet kurumları ve STK'ların katılımıyla düzenlenir ve yukarıda sözü geçen çeşitli meseleler (profilleme ve sınıflandırma, sakatlık veritabanları, rehabilitasyon, aile desteği ve istihdam) ya topluca ya da belirli oturumlarda ele alınır. Ancak devlet kurumlarının bu toplantılarda çok daha büyük bir nüfuzu vardır ve STK'larla aralarında zaman zaman çatışmalar yaşanır.[16]

(2) ÖZİDA'nın koordine ettiği projeler arasında, özel ihtiyaç sahibi öğrencilerin parasız taşınması, "Engelsiz Türkiye" projesi;[17] toplumun sakatlara bakışı hakkında kamuoyu yoklamaları; "Eğitim Her Engeli Aşar" kampanyası sayılabilir.[18] İdare bu projelerin gerçekleştirilmesinde STK'lar ve/ya belediyeler, valilik-

14 Sermet Başaran ile görüşme (görüşme tarihinde ÖZİDA Avrupa Birliği ve Dış İlişkiler Dairesi Başkanı), 12 Temmuz 2010.

15 Bekir Köksal ile görüşme (görüşme tarihinde ÖZİDA Başkanı), Reyhan Gazel (görüşme tarihinde ÖZİDA Başkan Yardımcısı, ÖZİDA) ve Deniz Gümüş (görüşme tarihinde ÖZİDA'da kentsel planlamacı/erişilebilirlik uzmanı), 8 Temmuz 2010.

16 Benzer bir durum 2009'da Başbakan Recep Tayyip Erdoğan ile sürtüşme yaşayan Engelliler Konfederasyonu Başkanı Turhan İçli'nin Dördüncü Özürlüler Şurası'nda konferans salonundan atılmasıyla sonuçlanmıştı ("Turhan İçli: Özürlüler Şurası'ndan çekildik", *Hürriyet*, 17 Kasım 2009).

17 Engelsiz Türkiye projesi kapsamında "özürlülük konusunda toplumsal bilincin ve duyarlılığın oluşturulması için kamu, yerel yönetim idarecileri, ilgili sivil toplum kuruluşlarının, özürlü bireylerin ve yakınlarının bilgilendirilmesi amacıyla" çeşitli illerde birer günlük bilgilendirme toplantıları yapılmıştır (gün içinde ilgili kamu idarecileri, akşam ise STK'lar, sakatlar ve sakat yakınları ile). Bu toplantılarda önce sırasıyla sağlık, eğitim, bakım, istihdam, sosyal yardımlar ve ulaşılabilirlik konularında bilgiler verilmekte, ardından soru-cevap sisteminde tartışma sürmektedir. Başlıklardan da görülebileceği gibi, projenin vurgulamayı seçtiği alanlar da, bunların ele alınış sırası da Özürlüler Yasası'ndan çok farklı değildir. Engelsiz Türkiye projesi için bkz. http://www.ozida.gov.tr/engelsizturkiyeprojesi/?sayfa=hakkimizda. Projenin uygulandığı 72 ile için bkz. http://www.ozida.gov.tr/engelsizturkiyeprojesi/?sayfa=iller.

18 Eğitim Her Engeli Aşar kampanyası için bkz. http://www.egitimherengeliasar.org/, kampanya ile ilgili değerlendirmelerimize aşağıda dönüyoruz. "Özürlülüğe Dayalı Ayrımcılığın Ölçülmesi" araştırması için bkz. http://www.ozurluveyasli.gov.tr/upload/microsite/ayrimciliklamucadele/rapor_tum.pdf, "Toplum Özürlülüğü Nasıl Anlıyor?" araştırması için bkz. http://www.ozurluveyasli.gov.tr/upload/Sayfa/386/files/toplum_ozurlulugu_nasil_anliyor.pdf.

ler gibi kamu kurumları ile işbirliği yapar ve esas olarak koordinasyon kurumu olma özelliğini korur. Araştırma projelerini ise kendisi yürütür ve başka araştırmacıların yararlanabileceği yayınlar yapar.[19]

Bu kısa genel bakıştan da anlaşılabileceği gibi, ÖZİDA da sakatlık hakkında esas olarak aynı varsayımlar kümesine bağımlıdır. İlgisi öncelikle özürlülüğün tanımı, tespiti ve tasnifi, uygulamada ise eğitim ve istihdam alanlarına yöneliktir. "Eğitim Her Engeli Aşar" yeterince açıklayıcı bir başlıktır; bu proje ÖZİDA ile, topladığı bağışları sakatların eğitimine yönlendiren, Ekim 2012 tarihi itibariyle başkanlığını eski AKP milletvekili Lokman Ayva'nın yürüttüğü Beyaz Ay Derneği'ni biraraya getirir. Proje, tanıtım yazısında anlatıldığı gibi, sakat bir insanın eğitildikten sonra çalışabileceği ve böylece gerçekten sembolik veya fiziksel tüm engellerin aşılacağı varsayımına dayanır:

> [E]ngelli vatandaşlarımızın yaklaşık %80'i, ya okur-yazar değil ya da sadece okur-yazar. Çok az bir kısmı ise, ilkokul mezunu. Oysa engelli vatandaşlarımızın yaklaşık %70'i çalışabilecek durumdadır. Fakat bu vatandaşlarımız engellerinden dolayı değil, herhangi bir eğitime sahip olmadıklarından iş bulamamaktadırlar. Dolayısıyla eğitim olmadan, ne iş hayatının ne de sosyal hayatın bir parçası olmaları mümkün olmaktadır.[20]

Bu, sakat bir kişinin "başarısıdır". Böylece projenin web sitesinin ana sayfasında karşımıza çıkan tekerlekli sandalyedeki çocuk resmine "Geleceğin Başarılı Engellileri Aranıyor. Şimdi Okul Zamanı" yazısı eşlik eder. Görüldüğü gibi burada eğitim çalışabilme, çalışma da "normal" bir yaşam için kilit bir öneme sahip görünür. Üç sakat bireyin işgücüne kazandırılmasını bir başarı hikâyesi olarak aktaran dönemin ÖZİDA başkanı Bekir Köksal'ın aktardığı örnek çok manidardır. Buradaki "başarı", bu üç kişinin evlerine bir donanım yerleştirilmesi suretiyle bir çağrı merkezine bağlı olarak çalışabilmelerinin mümkün kılınmasıdır.[21] Çağrı merkezleri kötü çalışma koşulları nedeniyle günümüzde en çok tartışılan istihdam yöntemlerinden biri, ayrıca buradaki "başarı" öyküsü aslında daha çok eve kapanma olarak da okunabilir.

Özetle, sunulan hizmetlerin hemen hepsi kalıcı mekânsal engellerin çevre-

---

19 Yayınlar için bkz: http://www.ozurluveyasli.gov.tr/tr/html/175/Yayinlar. Bunlar da Özürlüler Yasası ve Engelsiz Türkiye projesine temel teşkil eden başlıklar altında toplanabilir: 1. Sağlık (*Sağlık Araştırması 2008*) 2. Eğitim (Farklı sakatlık gruplarına yönelik olarak yedi farklı aile eğitim seti) 3. İstihdam (*İşgücü Piyasasının Özürlüler Açısından Analizi*) 4. Ulaşılabilirlik (Ulaşılabilirlik broşürleri, *Herkes İçin Ulaşılabilirliğin İyileştirilmesi, Yerel Yönetimler İçin Ulaşılabilirlik Temel Bilgiler El Kitabı*). Keza aynı kaynakta bulunabilecek ve sakatları temelde Özürlüler Kanunu'nun tanıdığı imkânlar konusunda bilgilendirmeyi hedefleyen *Bilgilendirme Rehberi* de bu başlıkları takip eder: Özürlülüğün Tanımı ve Sınıflandırması; Eğitim; Mesleki Rehabilitasyon, İstihdam ve Sosyal Güvenlik; Ulaşılabilirlik; Sağlık ve Koruyucu Hizmetler; Sosyal Yardımlar; Vergi Avantajları ve Diğer İndirimler (http://www.ozurluveyasli.gov.tr/upload/mce/eski_site/arastirma/bilgilendirmerehberi2.pdf).

20 "Hakkımızda", http://www.egitimherengeliasar.org/Page.aspx?PageId=11

21 Bekir Köksal ile görüşme.

sinden dolaşılmasına yöneliktirler; diğer bir deyişle, evrensel tasarım ilkelerine bağlı kalmak yerine, sakatlarla toplumun geri kalanı arasındaki sınırları, yoksunluk ve ihtiyaç imasıyla tekrar çizerler. Erişilebilirlik konusunun her zaman sağlık, eğitim ve istihdamdan sonra ele alınması bu anlamda manidardır. Örneğin Engelsiz Türkiye projesi kent, kasaba ve mahalleleri erişilir kılmaya yönelik kapsamlı bir çaba olabilir ama bilgilendirme toplantılarıyla sınırlı kalır ve uygulaması son derece yavaştır. Kurumdaki görüşmelerin gerçekleştirildiği 2010 yılında belirli bir aşamaya getirilmiş bulunan ulaşılabilirlik broşürleri, *Yerel Yönetimler İçin Ulaşılabilirlik Temel Bilgiler Teknik El Kitabı*, *Herkes İçin Ulaşılabilirliğin İyileştirilmesi*, *Örnek Uygulama Rehberi* gibi yayınlar bugün tamamlanmış ve kurumun web sitesine yüklenmişse de, 2012 aynı zamanda bu anlamda talihsiz bir gelişmeye de sahne olmuştur: Özürlüler Kanunu gereği, tüm kamu kurumlarına ait yapıların, mevcut tüm yolların, kaldırımların, yaya geçitlerinin, açık ve yeşil alanların, spor ve benzeri sosyal ve kültürel altyapı alanlarının, umuma açık hizmet veren her türlü yapının ve tüm toplu taşıma hizmetlerinin yedi yıl içinde erişilebilir hale getirilmesi gerekirken, bu sürenin dolduğu 2012 yılı Temmuz ayında yeni bir düzenlemeye gidilmiş ve sakat örgütlerinden yükselen seslere rağmen, bu süre üç yıl daha uzatılmıştır (bir yıl uzatma artı iki yıl erteleme hakkı olmak üzere). Bir yıl sonra da benzer bir durumla karşılaşılması ihtimali yüksek görünmektedir.

Kısaca, bu alandaki ana kamu kurumu büyük ölçüde geleneksel sayılabilecek bir sakatlık anlayışıyla çalışmaya devam etmiş, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'na bağlı Özürlü ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü adını aldıktan sonra da bu çizgide büyük bir dönüşüm yaşanmamıştır. Buna göre, sakatlık tıbbi modele bağlı kalan bir tanımlama ve sınıflandırma ölçeği uyarınca belirlenmesi gereken bir durum, sakatlar da bu durumdan mustarip, dolayısıyla özel bir ilginin ve desteğin ("sosyal politikaların") hedefi ayrı bir grup olarak görülmeye devam ediyor. Ancak bu noktada, belki de şöyle bir dönüşüm gittikçe daha seçilebilir hale geliyor: Bu anlamda Osmanlı mirasını devralmış bulunan Cumhuriyet'in zaten çoğunlukla vakıf ve dernekler üzerinden örgütlenen gönüllü çabalara emanet ettiği sosyal politikalar, 1980'lerde esmeye başlayan neo-liberalizm rüzgârıyla iyice zayıflıyor ve AKP'nin İslâmi bir hayırseverliğe yaptığı vurguyla STK'lar bu alanda gittikçe öne çıkıyor.[22] ÖZİDA'nın sakat kişilerin topluma kazandırılmasının pekiştirilmesine yönelik bir diğer projesi de bu varsayımı doğruluyor.[23] Temelde Avrupa Birliği'nden gelen fonların STK'lara hibeler şeklinde dağıtımına yönelik olan bu çalışma, bir yandan eğitim, daha iyi teknik altyapı, uluslararası işbirliği ve benzeri gelişmelerle ÖZİDA'nın kurumsal yeterlilikleri-

22 Sosyal politikalarla ilgili olarak bkz. Buğra, 2008. Biz bu meseleyi sakatlıkla ilgili olarak Buğra'ya referansla diğer bir yazımızda tartışmıştık, bkz. Bezmez ve Yardımcı, 2010.

23 Sermet Başaran ile görüşme. "Özürlülerin Toplumsal Entegrasyonunun Geliştirilmesi. IPA Projesi Hibe Bileşeni", http://www.stkhibeozurluler.gov.tr/

ni geliştirmeyi hedeflerken; diğer yandan da, sakatlık alanında çalışan STK'ları, iletişimi ve işbirliğini geliştirme, uygun bulunan projeleri mali açıdan destekleme gibi yöntemlerle güçlendirmeyi amaçlıyor. Bu proje sakatlık hizmetlerinin nasıl zaman içinde devlet kurumları ile bu kurumların denetimi ve gözetimi altında kalmaya devam eden devlet-dışı kurumlar arasında tekrar dağıtılmakta olduğunu açıkça gösteriyor.[24]

Burada iki noktaya daha dikkat çekmek önemli: Öncelikle, uzun süredir STK'ların çoğu "sakatlar için" kurulmuşlardı [*for the disabled*], fakat bizzat "sakatlardan oluşan" [*of the disabled*] örgütler seslerini daha yeni yükseltmeye başladılar. Öyle ki ÖZİDA'daki üst düzey yöneticiler bile bir sakat STK'sına uygun üyelerin öncelikle sakatların kendilerinden çok "akademisyenler, bürokratlar ve işadamları" olduklarından söz ediyorlar. Bu elbette, sakatlık meselesine bakışın geleneksel çerçeve içinde kalmasına katkıda bulunuyor. İkinci olarak, aşağıda da kanıtlamaya çalışacağımız gibi, sakatlıkla ilgili STK'lar da, ki bu noktada "sakatlar için" ve "sakatlardan oluşan" örgütleri birlikte ele alabiliriz, devlet daireleri ile aynı sorunsallaştırma çerçevesi içinde çalışarak bu iki taraf arasındaki olası farklılıkları silikleştiriyorlar.

Ama bu noktaya geçmeden önce, bir başka kamu kurumu üzerinde kısaca duracağız. Bu, ÖZİDA gibi ülke çapında çalışmamasına rağmen, önemli bir etkisi olan ve İstanbul'un nüfus yoğunluğu nedeniyle can alıcı bir rol oynayan İstanbul Özürlüler Müdürlüğü'dür.

İstanbul Özürlüler Müdürlüğü (İSÖM)

1990'ların ortalarından beri sakatlık, İstanbul'daki yerel yönetimlerin başlıca ilgi ve politika üretim alanlarından biri olmaya devam etmektedir.[25] Bu artan ilginin yansıması farklı şekillerde olmuştur. Bunlardan birisi İstanbul Büyükşehir Belediyesi'ne bağlı ve sakatlık odaklı çeşitli kurumsal birimlerin ortaya çıkmasıdır. Bu birimler arasında en önemlisi İstanbul Özürlüler Müdürlüğü (İSÖM) gibi görünmektedir, çünkü daha önce yapılan araştırmalar yerel sakatlık siyasetinin merkezinde bu kurumun olduğunu ortaya çıkarmaktadır (Bezmez ve

24 Bu tür projelerin ne kadar kapsamlı bir gözetleme mekanizması kurduğunu kestirmek zor değil. Özellikle büyük hibelerin söz konusu olduğu hemen tüm projelerde, gerek planlama gerekse uygulama aşamasında istenen belgelerle projelerin tüm detaylarının fon temin eden veya dağıtan kuruma sunulduğunu biliyoruz. Bunlar projenin veya araştırmanın konusu, odağı, kapsamı ile başlıyor, çalışacak kişilerle ilgili tüm bilgilere, başvurulacak kaynaklara, niteliksel ve/niceliksel araştırmaların örneklem, içerik ve değerlendirmelerine uzanıyor. Ayrıca ara raporlar projenin zaman planına uyulup uyulmadığını da gösteriyor. Fakat buradaki denetim ve gözetim meselesini daha geniş bir anlamda ele almak mümkün görünüyor. Sakat STK'larının daha hak temelli ve özellikle hükümetin duruşuyla çatışan bir söylemi benimsedikleri durumlarda bazı "cezalarla" karşılaştıklarını görüşmecilerimizden dinledik (beklenmedik, tekrar eden ve çalışmaları kesintiye uğratan teftişler gibi – bu örnekte söz konusu kurum Türkiye Sakatlar Derneği'dir, görüşmecinin adını gizli tutuyoruz).

25 Yerel kamu aktörleri arasında sakatlık siyasetinin popülerliğinin artmasının nedenleri başka bir çalışmada açıklanmıştır (Bezmez, yayın aşamasında).

Yardımcı, 2010; Bezmez, yayın aşamasında). Bu nedenle bu bölümde öncelikle İSÖM'ün söylem ve uygulamaları üzerinde durulmaktadır. Burada vurgulanmak istenen nokta, zaman zaman hak temelli bir odağa kaymasına rağmen, İSÖM'ün büyük ölçüde hayırseverlik ve vesayetçilik odaklı bir yaklaşımla malul kaldığı yönündedir.

İSÖM'ün söylemleri ve uygulamaları makalenin kuramsal tartışmalarında ele alınan argümanlarla uyumlu olarak, çoğunlukla iki ana eğilimi temsil eder: Bunların ilki, hayırseverlik, korumacılık ve vesayetçilik temelli eylemler yoluyla İSÖM ile sakatlık camiası arasında bağımlılık ilişkilerinin pekiştirilmesidir. İkinci olarak, toplumla bütünleşme sorumluluğunun sakat kişilerin kendilerine aktarılması eğilimidir. Aşağıdaki paragraflarda bu savlar örneklendirilmektedir.

Bu eğilimlerden sakatlık camiası ile bağımlılık temelli ilişki kurulması ve böylelikle sakat kişiler üzerinde doğrudan denetim mekanizmaları oluşturulması, İSÖM'ün iki ana uygulamasında özellikle göze çarpmaktadır: Bunlar 153 ulaşım hizmetleri ile ayni ve tıbbi malzeme cinsinden çeşitli yardımların dağıtımıdır. Alo 153 hizmeti, İstanbullu sakatlara kentte gidecekleri yerlere ulaşabilmeleri için arayabilecekleri bir telefon numarası sunar. Bu numara arandığında, Büyükşehir Belediyesi'nin temin edeceği bir erişilebilir minibüs ile sakat kişinin arzuladığı mekâna ulaştırılması hedeflenmektedir. Bu hizmetin sunulma biçimi, sakat kişiyle belediye arasında, kişinin evinden her çıkmak istediğinde belediyeyi aramasının ve minibüsün gelmesini beklemesinin gerektiği bir bağımlılık ilişkisi yaratır; çünkü İstanbul kentsel mekânı ve toplu taşıma olanakları büyük oranda evrensel ulaşım ilkelerinden uzaktır. Aynı zamanda hizmetin pratikte sağlanmasında da pek çok engel söz konusudur. Belediyedeki tasarruf önlemleri çerçevesinde minibüslerin sayısındaki önemli bir kesinti sonrasında,[26] milyonlarca kişinin yaşadığı bir kentte bu hizmetten kimlerin hangi kıstaslara göre yararlanacağı konusunda büyük bir belirsizlik eklenmiştir. Engelliler.Biz (www.engelliler.biz) adlı internet platformundaki tartışmalar, sakat kişilerin bu konudaki sıkıntı ve tereddütlerini gözler önüne sermektedir.[27] Erişilebilir kentsel mekân, sakat kişinin kenti istediği zaman, istediği şekilde ve hiçbir kurumun inisiyatifine bağımlı kalmadan kullanmasına olanak tanımalıdır. Ancak bu şekilde vatandaşlık hakları anlayışı ile daha çok örtüşen, ayrımcı değil kapsayıcı (yani sakatlara has değil de herkes için temin edilen) bir hizmet biçimini alır. 153 ulaşım hizmeti şeklindeki uygulamalar, yukarıda ele alınan belirsizliklere neden olabilmekte, bu anlamda da, sakat kişileri eşit vatandaşlar olarak kurgulamaktan uzak kalmaktadır.

---

26 Cemal Merdan (İstanbul Büyükşehir Belediyesi'ne bağlı Engelliler Komisyonu'nun yöneticisi ve Türkiye Ortopedik Özürlüler Federasyonu Genel Başkanı) ile 29 Temmuz 2010 ve Mehmet Temren (Bağcılar Özürlüler Merkezi Sorumlusu) ile 23 Ağustos 2010'da yapılan görüşmeler.

27 Platformda hizmet verilen günlerin sayısındaki düşüşten, hizmet saatlerinin kısıtlanmasından, giderek daha önceden rezervasyon yapma gerekliliğinin ortaya çıkmasından şikâyet edilmektedir. (www.engelliler.biz web tabanlı sakatlık platformundaki tartışmalardan alınmıştır).

İSÖM'ün bu yöndeki uygulamalarının ikinci bir yönü de tıbbi malzemeler, protezler ve ortezler de dâhil olmak üzere, çeşitli cinste ayni yardımların dağıtımıyla ilgilidir.[28] Her ne kadar İSÖM'de çalışmış ve çalışmakta olan kimi kişiler bu yardıma dayalı yaklaşımın 1990'ların ortalarından beri önemini yitirmekte olduğunu ifade etseler de,[29] İSÖM'ün sunumlarından birinde verilen bazı istatistiksel tahminler bu yaklaşımın hâlâ etkili olduğuna işaret ediyor. 2010 yılının ilk yarısına ait bu istatistikler ayni yardımlarla söz konusu yılın sonuna kadar 11.000 kişiye, protez ve ortez atölyesinden rehabilitasyon malzemesi yardımı aracılığıyla da 200 kişiye ulaşılacağını öngörüyorlardı.[30]

Bu tür uygulamalara ek olarak, İSÖM'de söylem düzeyinde de sakatlığa vesayetçi, korumacı ve hayırseverlik temelli yaklaşımlar sezmek mümkündür. Bunları İSÖM'ün başlattığı veya planladığı bazı projelerin başlıklarında görebiliriz: "Serebral Palsili Bireyler için Umut Yolculuğu," "Şizofrenler için Elele," "Bu Yaz Birlikte Gülelim," bunlardan bazılarıdır.[31] Bu aynı zamanda İSÖM'ün broşürlerinde Büyükşehir Belediye Başkanı'nın sakatlar camiası üyelerinin üstlerine titrer, onlara gülümser ve sıcak bir ifadeyle sarıldığı fotoğraflarda veya mevcut İSÖM çalışanlarıyla yapılan görüşmelerden birinde İSÖM'ün rollerinden birinin sakatlara nasıl yurttaş olunacağını "öğretmek" olduğunun vurgulanmasında da görülebilir.[32]

Yukarıda söz ettiğimiz ikinci eğilim –toplumla bütünleşebilmek için beklentileri karşılamanın sakat kişinin elinde ve sorumluluğunda olduğu düşüncesi– İSÖM'ün iş arayan sakat kişi ile potansiyel işveren arasında aracılık yaptığı istihdam hizmetinde özellikle göze çarpar. Bu hizmet –153 ulaşım hizmetiyle birlikte– İSÖM'ün en önemli iki faaliyetinden biridir.[33] İstihdam hizmetinin iki yönü sorumluluğun sakat kişinin omuzlarına yıkılmasında özel bir rol oynar: İlk olarak, istihdama yapılan sürekli vurgu, sanki sakat kişi iş bulduğunda tüm dertleri ve kısıtlılıkları ortadan kalkacakmış gibi bir hava yaratır. Bu İSÖM'ün broşürlerindeki bazı ifadelerde özellikle göze çarpmaktadır. Bunlardan birine göre,

> Herhangi bir birey, sahip olduğu iş ile ekonomik özgürlüğünü alır, toplum tarafından kabul edilir. Herhangi bir özürlü ise sahip olacağı iş ile sadece ekonomik özgürlüğünü almaz, toplumla sağlıklı etkileşim içinde bulunup onun bir parçası olur,

28 İSÖM broşürleri *Hayatı Paylaşmak İçin Engel Yok* (tarihsiz), *Gelin Engelleri Birlikte Aşalım* (tarihsiz).

29 Ayhan Bahçeli (İSÖM eski çalışanı) ile 7 Temmuz 2010 ve Tuba Gültekin (İSÖM'de sosyolog) ile 23 Ağustos 2010'da yapılan görüşmeler.

30 Daha önceki yıllarda ayni yardım yapılmış olan kişi sayısı, yıllara göre sırasıyla şöyle olmuştur: 2007 yılında 19.203 kişi, 2008 yılında 4.270 kişi, 2009 yılında 12.090 kişi. Daha önceki yıllarda ortez-protez atölyesinden rehabilitasyon malzemesi yardımı yapılan kişi sayısı ise yıllara göre şu şekilde gelişmiştir: 2007 yılında 275 kişi, 2008 yılında 173 kişi, 2009 yılında 107 kişi. Anonim katılımcı 1'in sağladığı İSÖM slaytları.

31 Anonim katılımcı 1'in sağladığı İSÖM slaytları.

32 Anonim katılımcı 2 ile görüşme.

33 Ayhan Bahçeli ile görüşme.

> özründen kaynaklanan engelleri aşar. Özetle, bir özürlünün sahip olacağı meslek onun özründen kaynaklanan engellerin aşılması demektir.[34]

İstihdam üzerine vurgu o kadar açıktır ki, İSÖM tarafından basılan *Özürlünün El Rehberi: Yasal Haklar ve İstihdam* (2008) başlıklı 23 sayfalık kitapçıktaki sayfaların neredeyse yarısı istihdam üzerinedir. Belki de daha önemlisi –ki bu ikinci iddiamızı doğrular– bu sayfaların önemli bir kısmı sakat kişinin iş bulma fırsatını kaçırmaması için dikkat etmesi gereken konulardan ayrıntılı şekilde bahseder. Oldukça vesayetçi bir havası olan bu sayfalarda, bir iş görüşmesinde nasıl giyinileceğinden ve nasıl davranılacağından söz edilir. Bu öneriler deodorant kullanımından kadınların fazla makyaj yapmamaları önerisine kadar uzanır (s. 15-16). Çalışmaya hazır olup olmadığına dair şüpheleri tümüyle geride bırakmış olmak, sakat kişiden beklenen önemli bir ilk adımdır: "Gerçekten çalışmaya hazır mısınız, çalışma hayatının gerektirdiği düzenliliği ve sabrı gösterebilecek misiniz?" (s. 12). Oysa kişinin çalışmaya başlayınca sağlık ve esenlik açısından ne durumda olacağını kestirebilmesi –sakat olan kişiler kadar, olmayan kişiler için de– çok kolay değildir. Fakat burada bir ispat istenir. Üstelik niyet de yeterli değildir – işveren işe alacağı sakat kişinin hem çalışmaya niyetli, hem de yeterli güce sahip biri olduğunu bilmek isteyecektir: "İşveren özrünüzün işi yapmanıza engel olmayacağından emin olmak isteyecektir. Özrünüzü teknik olmayan bir dille genel hatlarıyla işverene anlatın." (s. 16). Özetle, istihdam sakat kişinin yaşamındaki en önemli sorun çözme mekanizması olarak sunulmakla kalmaz, aynı zamanda bu mekanizma, iş bulma sorumluluğunu sakat kişinin omuzlarına yükleyecek ifadelerle anlatılır. İş bulmak ve kendi sakatlığını aşmak kişinin "doğru" şeyleri yapmasına bağlıymış gibi görünür.

Bu duruşa başka bir broşürdeki bazı ifadelerde de rastlamak mümkündür. İSÖM'ün yayımladığı *Hayatı Paylaşmak İçin Engel Yok* broşüründe kurumun amacından söz edilirken, "Özürlülerin kapasitelerini geliştirip sosyal yaşam koşullarını iyileştirerek, sosyal hayata ve üretime katılmalarını amaçlıyoruz," açıklaması yapılmıştır. Gerek ÖZİDA gerekse İSÖM tarafından sakatlardan söz etmek için kullanılan sözcüğün "özürlü" olmaya devam etmesi de dikkat çekicidir. Çünkü "sakat" ve "engelli" kavramları tercihe göre farklı gruplar tarafından kullanılsa da, "özürlü" vesayetçi havası yüzünden neredeyse tümüyle terk edilmiştir.

Bununla birlikte, İSÖM'ün homojen bir kurum olmadığını ve bu kurumun tüm faaliyet ve söylemlerinin yukarıda çizilen çerçeveye uymadığını da eklemek gerekir. Öncelikle, İSÖM çalışanları arasında, çoğunlukla psikolog ve sosyologlardan oluşan ve sağladıkları hizmetlere ve işlerine samimiyetle ve eleştirel bir tavır çerçevesinde yaklaşan genç bir kadro vardır (aynı nokta ÖZİDA için de geçerlidir). Sakatlığın bugüne dek ulusal ve yerel anlamda siyasal ilginin sınırla-

34 İSÖM broşürü, *Özürlünün El Rehberi: Yasal Haklar ve İstihdam*, 2008.

rında kalmış bir alan olduğunu gören ve sakatlık çalışmaları literatürünü izlemeye istekli bu kişiler tıbbi model kadar toplumsal modelden, yurttaşlık haklarından bahsediyorlar.[35] Dönüşümün izlerini sürmek ve bu kişilerin haklarını teslim etmek adına, geçerli kategorileri sorgulayan bir yaklaşımın da yeşermekte olduğundan söz edebiliriz. Dönemin İSÖM başkan vekilinin kategorilerden kurtulmayı önerdiği ve sakatlıktan sağ veya sol el kullanımından farklı olmayan bir çeşitlilik meselesi olarak söz etmeyi tercih ettiği bir toplantı olduğunu hatırlayabiliriz örneğin. [36] Ayrıca, İstanbul Büyükşehir Belediyesi çatısı altındaki başka kurumlarda hak temelli yaklaşımlarla daha sıklıkla karşılaşmak da mümkündür. Başka bir çalışmada ele alınan Herkes İçin Erişilebilir İstanbul Koordinasyon Kurulu bu yaklaşımların daha gündemde olduğu bir oluşuma örnek olarak verilebilir.[37] Ne var ki, sakatlığa bu tür yaklaşımlar hâlâ son derece nadirdir ve özellikle de İSÖM'ün işleyiş şeklini etkilemekten uzaktır.

Türkiye'de sakatlık alanındaki STK'lar

Türkiye'de sakatlık alanı STK'lar açısından kalabalık (yaklaşık 300 STK[38]) ve dağınıktır. Şu anda farklı ideolojilere sahip ve farklı siyasal gruplarla yakınlık ilişkisi içinde iki konfederasyon ve birçok federasyon vardır (bkz. Bezmez ve Yardımcı, 2010). Siyasal eğilimleri dışında, bu STK'lar örgütlenme yapıları, kurum kültürleri, yönetim şekilleri ve üyeleri eksenlerinde de birbirlerinden ayrılırlar. Örgütlenme yapıları ile kast edilen, merkezleri İstanbul veya Ankara'da olup, Türkiye'nin çeşitli noktalarında yerel şubeleri bulunan daha geleneksel türde STK'lardan mı, yoksa görece esnek yapılara sahip, daha çok internet ortamında örgütlenen sanal topluluklar ve e-posta gruplarından mı söz edildiğidir. Bu kurumların kültürleri de, hak temelli bir söyleme sahip olup olmadıkları, kendilerini bir hayır kurumu olarak tarif edip etmedikleri üzerinden çeşitlenir. Bu durum büyük oranda kurumun "sakatlar için" mi, yoksa "sakatlardan kurulu" mu olduğuna bağlıdır. Ayrıca üyelerin belli bir sakatlığı olan kişilerden mi oluştukları, yoksa farklı sakatlıkları olan gruplara hitap eden bir yapılanmadan mı söz edildiği de önemlidir.

Tüm bu çeşitlenmeye rağmen bu STK'lar yelpazesinde sakatlığa tümüyle farklı bir yaklaşımdan söz etmek zordur. Türkiye Sakatlar Derneği (TSD) ile Engelliler.biz Platformu üzerine gerçekleştirdiğimiz yakın tarihli bir çalışmada (Bezmez ve Yardımcı, 2010) Türkiye'de sakatlık alanındaki STK'larda hak temelli bir söylemin neden gelişemediğini açıklamayı denemiştik. TSD görece daha geleneksel yapıda, ülke çapında örgütlenmiş ve ön planda bir kurumken, Engelliler.biz Plat-

35 Tuba Gültekin ile görüşme.

36 Herkes İçin Erişilebilir İstanbul Toplantısı, 22 Temmuz 2010.

37 Bezmez, yayın aşamasında.

38 Sermet Başaran ile görüşme.

formu sanal, esnek, elli binin üzerinde üyesi bulunan ve özellikle moderatörü sayesinde çok daha eleştirel ve hak temelli bir örgütlenme olarak çıkıyor karşımıza. Ne var ki, çalışmamız Engelliler.biz Platformu'nun bile bu hak temelli söylemi geliştirmekte kısmen başarılı olduğunu göstermiştir. Bu platformdaki tartışmaların da, –sakatlık siyasetini bugüne değin biçimlendiren– merkezî ve güçlü bir devlet algısı, İslâm'dan mülhem bir kabulleniş ve tevekkül, Türkiye'de yaşayan sakatların sosyoekonomik koşulları ve sakatlığın kişinin baş etmeyi öğrenmesi gereken kaçınılmaz bir kayıp olduğu yönündeki yaygın kanı gibi çeşitli değişkenlerden tümüyle sıyrılması mümkün olmamıştır (Bezmez ve Yardımcı, 2010).[39]

Her bir sakatlık örgütünün üzerinde tek tek durmak bu yazının kapsamını aşıyor, ancak bu yazıya da temel teşkil eden araştırmalarımız Türkiye'deki STK'lar hakkında bazı genellemeler yapmamıza imkân veriyor.[40] Tablo kabaca şöyledir: Bu kurumların önemli bir kısmı, sağlık kurulu raporu, sakat kimlik kartı ve aylığı, evde bakım hizmeti, vergi muafiyeti ve diğer indirimler gibi konularda danışmanlık hizmeti yapmakta, uygulamada ise tekerlekli sandalye dağıtımıyla sınırlı kalan bir icraata yaslanmaktadırlar. Bunlara ek olarak çeşitli kurslar verilmekte (bilgisayar kullanımı, ilkyardım ve sağlık eğitimleri, üniversiteye hazırlık gibi) veya küçük ölçekli istihdam olanakları (gümüş işçiliği, balık ağı üretimi, folyo kesimi, tekstil atölyeleri, tuval ve çerçeve yapımı gibi) yaratılmaktadır. Son olarak, sakatların biraraya gelecekleri piknik veya kermes-

39 Örneğin büyük ölçüde muhafazakâr olan sakatlar camiası sakatlık ile LGBT hakları arasında benzetmeler yapılmasından çoğunlukla memnun kalmamış ve bu benzetmeleri sert tepkilerle reddetmiştir (bkz. Yardımcı, 2012).

40 Bu araştırmalar kapsamında birbirlerinden pek çok yönden farklı STK'larla görüşmeler gerçekleştirmiş olmamız bir dereceye kadar genelleştirmeler yapmamızı mümkün kılıyor. Bu kurumları şöyle sınıflandırabiliriz:

1) Daha geleneksel türdeki dernekler ve vakıflar: Türkiye Sakatlar Derneği (ülke çapında, çeşitli sakatlıklara açık, "sakatlardan kurulu", nispeten uzlaşımsal bir yaklaşımı var), Altı Nokta Körler Derneği (ülke çapında, yalnızca körler için, "sakatlardan kurulu", farklı yaklaşımlara sahip, 1980 sonlarında muhalif, son dönemlerdeyse sakatlığa uzlaşımsal yaklaşımlara daha yakın), Beyaz Ay Derneği (ülke çapında ama ulaştığı alan kısıtlı, "sakatlar için", iktidar partisi ile eski AKP milletvekili Lokman Ayva ve çevresi üzerinden kurulan bir ilişki içinde), Görme Özürlüler Derneği (ülke çapında ulaştığı alan kısıtlı, yalnız körler için, "sakatlardan kurulu", gittikçe hak temelli bir söylem benimsiyor), Kas Hastalıkları Derneği (İstanbul merkezli, yalnızca nöromüsküler hastalıklar için, başlangıçta "sakatlar için" fakat zamanla sakatlardan müteşekkil bir yapıya geçiyor, gittikçe daha çok hak temelli bir bakış açısından erişilebilirlik meseleleri üzerine çalışıyor), Omurilik Felçlileri Derneği (İstanbul merkezli, "sakatlardan kurulu", yalnızca omurilik sakatlıkları için, belediyelerle iyi ilişkiler içinde, tekerlekli sandalye dağıtımlarıyla biliniyor, daha uzlaşımsal bir yaklaşıma sahip), Fiziksel Engelliler Vakfı (İstanbul merkezli, "sakatlar için", istihdam konusunda uzmanlaşmış, yine Lokman Ayva üzerinden iktidar partisine yakın), İşitme Engelliler ve Aileleri Derneği (İstanbul merkezli, "sakatlar için", yalnızca işitme engelliler için).

2) Yeni tür esnek topluluklar arasında şu örnekleri sayabiliriz: Engelliler.biz Platformu (elli binden fazla üyesi bulunan sanal bir platform, bilgi paylaşımı imkânları sağlıyor, tartışmalar ve sakatlara ayrımcılığa karşı internette kampanyalar düzenliyor), Engelli Hakları Atölyesi (e-posta grubu üzerinden haberleşen hak temelli, sol siyasal görüşlü bir ittifak, çeşitli sakatlıklara açık), Sakatlar Erişim Platformu (erişilebilirlik sorunlarına eğilen farklı sakatlıkları konu edinen grupların hak temelli ittifakı), Engelsiz Erişim Grubu (erişim sorunlarına eğilen farklı sakatlıkları konu edinen grupların haklar temelli ittifakı), Okuluma Dokunma ve Hastaneme Dokunma (sağlık ve eğitim alanlarında hak kayıplarına ve özellikle özel eğitim veren okulların kapatılmasına karşı platformlar).

lerin, çeşitli söyleşilerin ve satranç, okçuluk gibi turnuvaların düzenlendiği de gözlemlenebilir.[41] Doğal olarak, bu genellemelerin istisnaları vardır, ayrıca son dönemlerde teknolojik gelişmelerin, AB ve BM gibi uluslararası örgütlerin etkileri sonucunda daha hak temelli bir söyleme yönelik değişimleri de hesaba katmak gerekir (bkz. Bezmez ve Yardımcı, 2010). Yine de buradaki tartışmalar bağlamında, sakatlık alanındaki STK'ların gerçekten de yukarıda özetlenen ve Türkiye'de sakatlığa uzlaşımsal yaklaşımlardan miras kalan sorunsallaştırma çerçevesi içinde çalıştıkları sonucuna varmak zor değildir.

Sonuç yerine

Bu yazıda Türkiye Özürlüler Yasası, Özürlüler İdaresi ve İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı üzerinde durarak, son on yıl içinde Türkiye'deki ilk sakatlık yasasının geçtiği ve bunun sonucunda sakatlık siyasetinde bir kırılma yaşandığı yönündeki yaygın ortak kanının tersine, sakatlığın artık yeni terimler çerçevesinde sorunsallaştırıldığını söylemenin pek mümkün olmadığını göstermeye çalıştık. Sakat kişiye yaklaşım hâlâ "muhtaçlık" ve "vatandaşlık" çerçeveleri arasında sallanmaya devam ediyor ve bu süreçte ağırlık hâlâ muhtaçlık tarafında görünüyor.[42] Hayırseverlik büyük ölçüde bu alandaki kilit değer olmaya devam

41 Genel bir fikir vermek için alandaki önemli kurumlardan Türkiye Sakatlar Derneği'nin web sitesi incelenebilir (http://www.tsd.org.tr/). Ana sayfadaki Engelliler Rehberi altında sıralanan başlıklar şöyledir: Sağlık Kurulu Raporu, Kimlik Kartı, Engelli Aylığı, Evde Bakım Hizmeti, Vergi Muafiyetleri, Öğrenim Yardımı, Ulaşımda İndirim, Konutlarda Düzenleme, Emeklilik, Sağlık Hizmetleri, İşe Girme. Derneğin projeleri arasında bilgisayar kullanım kursu (http://www.tsd.org.tr/bilgisayar-kullanim-kursu-6219) ve Avrupa Komisyonu ile birlikte yürütülen istihdam projeleri vardır (http://www.tsd.org.tr/avrupa-komisyonu-mfib-k22). Diğer bir örnek Altı Nokta Körler Derneği'nin adı da hayli manidar olan "Gönül Gözüyle Görebilmek" projesidir (http://www.altinoktaistanbul.org/tr/projeler/gonul-gozuyle-gorebilmek/proje-hakkinda.html). "Engelli vatandaşların kişisel ve mesleki gelişimlerini sağlamayı" amaçlayan projenin pratik hedefi körlerin çağrı merkezlerinde istihdam edilmesidir ki, yukarıda da açıklandığı üzere bu, daha fazla kapatılma anlamına gelebilmektedir. Üstelik çağrı merkezinde çalışmanın kişisel gelişime (çalışmanın normal bir hayata götürmesi varsayımı dışında) nasıl bir katkıda bulabileceği şüphelidir. Omurilik Felçlileri Derneği'nin de temel faaliyeti tekerlekli sandalye dağıtımıdır (http://www.tofd.org.tr/akulu-sandalye-50-1.html), buna ek olarak Engelsiz Eğitim ve Engelsiz Medya gibi projelerde yer alır. OFD'nin yakın tarihli bir söyleşisi ise "Hz. Mevlana'da Aşkla Teslimiyet" başlığı altında gerçekleştirilmiştir, genel faaliyetleri doğrudan sakatlıkla ilgili uygulamalar olan bu derneğin bu söyleşiyi niye düzenlediğini de anlamak pek mümkün değildir (http://www.tofd.org.tr/engelliler-mevlana-askiyla-tanisti-735-2.html).

42 Bu noktada önemli bir istisna olduğunu düşündüğümüz milletvekili Şafak Pavey'in duruşuna değinmekte yarar var. Sol kolu ve sol bacağı ampüte olan Şafak Pavey 2011 yılında CHP milletvekili olarak TBMM'ye girdi. Şafak Pavey'in meclisteki varlığının iki açıdan şimdiye kadar özetlediğimiz muhtaçlık ağırlıklı söyleme bir alternatif oluşturduğunu düşünüyoruz. İlk olarak, Pavey'in sakatlığı olan bir kişi –ve hatta sakatlığı olan bir kadın– olarak bizzat meclisteki varlığının, sakatlığa dair sıradan algıları sarsacak nitelikte olduğu kanısındayız. Pavey'in meclise ilk girişinin, eteğinin altından görünen protezinin medyada büyük bir olay haline gelmesi bunun açık bir göstergesidir (bu konudaki bir değerlendirme için bkz. http://www.engelliler.biz/forum/ayrimcilikla-mucadele-insan-toplum-siyaset-bugun-yarin/73105-kamusal-alanda-protezeortulu-yasak-tartisma.html). İkincisi, Pavey'in meclis konuşmalarında sakatlığı ele alış şekli de muhtaçlık anlayışının sorgulanması üzerine kuruludur. Bununla birlikte Pavey siyasetini sakatlık politikaları ile sınırlamaz. Çoklukla vatandaşlık kavramına vurgu yaparken, sakatları ve sakat

ediyor ve hâlâ sakatlık "çalışan" toplumun sırtındaki bir yük olarak görüldüğü için, artan bağımsızlık vurgusu bir eğitim ve istihdam sorununa tercüme ediliyor. Bu durumda, "normal" (çalışan) bir insan olmak için yeterli çabayı gösterme sorumluluğu sakat insanların sırtına yükleniyor (Galvin, 2011).

Burada sakatların istihdama "çağırılıyor" olmasının kendi başına kötü bir şey olmadığının altını çizelim. Sağlık hizmetlerine, eğitim olanaklarına ve istihdama eşit erişim (olabildiğince – çünkü nüfusun "sağlam" kesiminin de bu fırsatlardan eşit bir şekilde faydalandığını söylemek mümkün değil), farklı hayat tercihlerinin savunulması anlamına da gelebilir elbette. Buradaki mesele, bu çağrının aynı zamanda normalleşmeye de bir çağrı olmasında, örneğin bağımsızlığın çalışmama tercihi değil de çalışma tercihi anlamına gelmesinde yatmaktadır. Çünkü aynı şeyler olmasa da, sakatlar için tanımlandığı haliyle "bağımsızlık", sakat kişinin kendi hayatının sorumluluğunu üstlenmesi ile aynı anlama gelmeye başlamaktadır. Biz burada, bu anlam kaymasının içerdiği tehlikeye dikkat çekmeye çalıştık.

Buna ek olarak, çeşitliliklerine rağmen sakatlık alanındaki STK'ların da benzer bir sakatlık anlayışına bağlı kalarak bu sorunsallaştırma pratiğinden feyz aldıklarını göstermeye çalıştık. Böylece, devlet ile STK'lar arasındaki bir ikilikten de söz edilemez oluyor. Daha ziyade, bu alanı meydana getiren farklı kuruluşların beklenti ve işleyişlerini belirleyen, söz konusu koşulların nasıl algılandığı, tarif edildiği, sınıflandırıldığı, tedavi ve rehabilitasyon yöntemlerinin (öncelikle de sakatlığı tedavi ve rehabilite etme ihtiyacının) nasıl tanımlandığı, yani kısaca alanın nasıl sorunsallaştırıldığı önemli gibi görünüyor. Dolayısıyla yeni bir sakatlık siyaseti, eldeki hizmetlerin ve bütün bu meselenin yeni terimler ve yeni sorularla ele alınmasını gerektiriyor.

KAYNAKÇA

Bezmez, Dikmen (yayın aşamasında) "Urban Citizenship, the Right to the City and Politics of Disability in İstanbul", *International Journal of Urban and Regional Research.*

Bezmez, Dikmen ve Sibel Yardımcı (2010) "In Search of Disability Rights: Citizenship and Turkish Disability Oganizations", *Disability and Society*, 25(5): 603-615.

Buğra, Ayşe (2008) *Kapitalizm, Yoksulluk ve Türkiye'de Sosyal Politika*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Davis, Lennard J. (2011) "Normalliğin İnşası: Çan Eğrisi, Roman ve 19. Yüzyılda Sakat Bedenin İcadı", Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı ve Yıldırım Şentürk, *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak* içinde, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, s.187-208.

Evren, Can (2012) *Assessing the Disabled, Making the State*, Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

Foucault, Michel (2003) *Cinselliğin Tarihi*, İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, Michel (2007) *Security, Territory, Population*, New York: Palgrave Macmillan.

Galvin, Rose (2011) "Çalışma ve Cinsellikle İlişkisi İçinde Sakat Kimliğinin Soykütüğü", der. Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı ve Yıldırım Şentürk, *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak* içinde, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, s. 483-499.

---

haklarını diğer azınlık hak ihlalleri ile aynı çerçeve içerisinde değerlendirir (http://www.safakpavey.com/category/konusmalar/). Bu anlamda bir kadın ve sakat vekil olarak, Pavey'in meclisteki duruşu istisnai ve önemlidir.

Hughes, Bill ve Kevin Paterson (2011) "Sakatlık Sosyal Modeli ve Kaybolan Beden: Bir Yeti Yitimi Sosyolojisine Doğru", der. Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı ve Yıldırım Şentürk, *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak* içinde, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, s. 63-80.

Kevles, Daniel J. (1985) *In the Name of Eugenics: Genetics and the Uses of Human Heredity*, New York: Alfred A. Knopf.

Lemke, Thomas (2001) "The Birth of 'Bio-Politics': Michel Foucault's Lecture at the Collège de France on Neoliberal Governmentality," *Economy and Society*, 3(2): 190-207.

Oliver, Mike (2011a) "Sakatlık ve Kapitalizmin Yükselişi", der. Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı ve Yıldırım Şentürk, *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak* içinde, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, s. 209-225.

Oliver, Mike (2011b) "Sakatlığın İdeolojik İnşası", der. Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı ve Yıldırım Şentürk, *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak* içinde, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, s. 227-242.

Rose, Nikolas (1993) "Government, Authority and Expertise in Advanced Liberalism," *Economy and Society*, 22(3): 283-299.

Rose, Nikolas ve Peter Miller (1992) "Political Power Beyond the State: Problematics of Government," *The British Journal of Sociology*, 43(2): 173-205.

Shakespeare, Tom (2011) "Sakatlık Sosyal Modeli", der. Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı ve Yıldırım Şentürk, *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak* içinde, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, s. 51-62.

Siebers, Tobin (2011) "Teoride Sakatlık: Toplumsal İnşacılıktan Bedenin Yeni Gerçekçiliğine", der. Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı ve Yıldırım Şentürk, *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak* içinde, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, s. 81-98.

Thomas, Carol (2011) "Sakatlık Kuramı: Kilit Fikirler, Meseleler ve Düşünürler", der. Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı ve Yıldırım Şentürk, *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak* içinde, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, s. 31-50.

Yardımcı, Sibel (2012) "Sakatlık Çalışmalarında Queer Ufku: Türkiye'de Bu Etkileşimin Zorluğu ve Olası İmkânları Üzerine", der. Cüneyt Çakırlar ve Serkan Delice, *Cinsellik Muamması. Türkiye'de Queer Kültür ve Muhalefet* içinde, İstanbul: Metis, s. 223-247.

Yılmaz, Volkan (2010) *The Political Economy of Disability in Turkey's Welfare Regime*, Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü (*The Political Economy of Disability in Turkey: Disability and Social Policy Reform in Turkey* adıyla Lambert Academic Publishers tarafından yayınlanmıştır, 2011).

"Bu bebeğin annesi nerede?": Cinsiyet, babalık ve armağan ilişkileri*

*Sezai Ozan Zeybek***

Özet: Bu makale iki ana tartışma çevresinde şekilleniyor. İlki bir baba olarak kızım Azade ile yaşadığım deneyimlere dayanıyor ve içinde yaşadığımız mekânların cinsiyetçi-sınıfsal ayrımlarını ele alıyor. Zamanın temposu, günün nasıl bölündüğü, şehrin neresinin kim tarafından kullanılabileceği, angarya tabir edilen işlerin kime nasıl dağıtıldığı gibi meseleler, iktidar ilişkilerinin görünür olduğu önemli alanlar. Amacım, babalık üzerinden bu ilişkileri bir kere daha sorgulamak.

Yazının ikinci önemli tartışması, "angarya" işlere odaklanıyor. Ev işlerinin genellikle ücretlendirilmeyen ve hattâ görünmeyen bir emek cinsi olması, kadın çalışmalarında sık sık gündeme getirilen bir konu. Fakat burada savunacağım tez, görünmez/ucuz emek kavramından daha farklı olacak. Bakım işini, yani Azade ile olan ilişkimi bir "armağan ilişkisi" olarak değerlendirmenin belli noktalarda daha farklı bir analiz imkânı tanıdığını iddia edeceğim.

Armağan derken piyasa (sözleşmeye dayalı ekonomik değişim) ve sosyal devlet (bir havuzda toplanan değerin yeniden dağıtımı) gibi iki hâkim değiş-tokuş modelinin dışında kalan bir üçüncü modelden bahsediyorum. Bu kadar yaygın ve önemli olmasına rağmen armağanın genellikle diğer ikisinin bir türevi olarak ele alındığını (yahut tamamen yok sayıldığını), bunun da emek teorilerinde önemli bir eksiğe işaret ettiğini göstereceğim-.

Anahtar sözcükler: Toplumsal cinsiyet, armağan, şehir, emek teorisi, babalık

2011 Mayıs'ında baba oldum. Belki bu bir klişedir; ama hazır değildim. Zaten buna hazır hissetmek belki de hiçbir zaman mümkün değildir. En iyi ihtimal, durumu kavrayıp ona göre hareket etmek, koşullara göre değişmek olabilir. Bu yazıda işte böyle bir değişimden bahsedeceğim.

Annelik ve babalık bir öğrenme süreci. Üstelik öğrenilmesi gerekenler de za-

(*) Bu metnin ilk hali, Okan Üniversitesi'nde düzenlenen "İstanbul Halleri" başlıklı kolokyumda sunuldu.

(**) Sabancı Üniversitesi, Kültürel İncelemeler Bölümü.

man içinde sürekli değişiyor, sabit değil. En basitinden, kendini anlatamayan; ama ciddi dertleri, istekleri olan bir küçük insanın derdini anlamak gerekiyor. Yarım yamalak telaffuz edilmiş kelimelerden anlam çıkarmak, onun kafasında neyin ne olduğunu bulmaya çalışmak yoğun bir çaba istiyor. Kimine çok doğal geliyor belki; ama aslında bütün bunlar ciddi bir emek ve tecrübe işi.

Bebek doğduğu zaman birilerine (çoğunlukla anne-babaya) bağımlı oluyor. Bir tür eşitsizlik var arada. Biz güçlüyüz, o zayıf. Ancak diğer taraftan, iktidarın emarelerinden birini tersyüz eden başka türlü bir ilişki daha gelişiyor bu süreçte. Zira genelde iktidar sahibinin zayıfı görmesi, tanıması, anlaması gerekmez; hattâ zayıfı anlamak iktidar sahibi için tehlikeli bile olabilir. Oysa bebek ve çocuk bakımı, bir başkasını anlamak için önemli bir imkân sunuyor. Gücün sağladığı kestirme yollar bu alanda işe yaramıyor. İki taraf da birbirini öğrenmek için uğraşıyor.

Öğrenmek dediğim sadece bebeğin ihtiyaçlarını anlamakla sınırlı değil. Özellikle bir erkek için öğrenilmesi gerekenler çok daha kapsamlı. Eşim çalışmak için evin dışında olduğundan, uzunca bir dönem haftada birkaç günü kızım Azade ile yalnız geçirdim. Bu yazıda anlatacaklarım, Azade ile edindiğim deneyimlere dayanıyor ve içinde yaşadığımız mekânların cinsiyetçi-sınıfsal ayrımlarını ele alıyor.

Yazı, kabaca üç bölüme ayrılıyor. İlk bölümde şehirde hareket imkânlarını kısıtlayan engelleri ele alıyorum. İkinci kısımda ise zamanın bölüşülmesinin ne tür bir mücadele alanı olduğundan bahsediyorum, özellikle iş hayatına eğiliyorum. Yani bu iki bölümde mekânın ve zamanın kapitalist ve cinsiyetçi yapılarla bağlantısını kuruyorum.

Yazının üçüncü bölümü, bakım işinin kıymetini belirleyen parametreleri sorguluyor. Kadın çalışmalarında sık sık gündeme getirildiği üzere, ev işleri görünür olmuyor, ücretlendirilmiyor ve takdir görmüyor. Bu da ücretli emeğin cinsiyetçi kökenlerini sorgulamayı zorunlu kılıyor. Diğer bir deyişle, birtakım işler "adam gibi" para ve statü kazandırırken, evlerinde çocuk bakan, hasta bakan, yaşlı bakan milyonlarca kadın sanki hayatlarında hiçbir şey yapmamış gibi oluyor sonunda.

Fakat burada savunduğum tez, kadın çalışmalarında gündeme getirilen görünmez/ucuz emek kavramından daha farklı. Bakım işini, yani Azade ile olan ilişkimi "ücretlendirilmemiş emek" olarak ele almaktansa bir "armağan ilişkisi" olarak değerlendirmenin belli noktalarda farklı bir analiz imkânı tanıdığını iddia ediyorum. Zira ucuz emek kavramı (sömürü ilişkisini görünür kılmak gibi önemli bir amaç taşısa da) yapılan işin kıymetine dair kısıtlı bir anlam çerçevesi sunuyor. Verilen emeğin kişiselliğine, içeriğine, birbirine eşitlenemeyen doğasına bakamıyor.

Bu son bölümde, aynı zamanda bir bebekle kurulan ilişkinin, zamanı ve mekânı nasıl dönüştürebileceği hakkında da fikir yürütüyorum. O anlamda, ilk

iki bölümde yer alan, zaman ve mekânın nasıl bölüşüldüğü ile ilgili tartışmaya geri dönüyorum. Azade'nin kapitalizme ters düşen hayat ritmi üstüne düşünüyorum. Amacım, deneyimin tekil olmasa da kişiye has olan yönlerini görünür kılmak. Yazının genelinde buna dair bir yazma şekli, sondaki armağan tartışmasıyla ise teorik bir açılım geliştirmeyi hedefliyorum.

Eril ve kapitalist bir toplumda, bir erkek olarak Azade'ye bakarken karşıma çıkan meseleler, beni pratik olarak değişime zorladı. Pratik olarak derken şunu kastediyorum: Değişmek, sadece birtakım meseleleri sorgulamakla olmuyor. Daha doğrusu bir erkek bunları sorgulasa da uzun süreli kalıcı pratikler edinmesi güç. Zira öğrenilmesi gerekenler sadece bilişsel bir süreci değil, aynı zamanda bedensel bir disiplini gerektiriyor. Zorunluluk, kimi zaman dayatma ve buna uygun sosyal ortamlarla mümkün oluyor. Kişilerin (erkeklerin) kendi inisiyatifleriyle değişebilme gücü elbette var; ama bunun sosyal koşullarda yapılan birtakım düzenlemelerle birlikte ilerlemesi şart. Yani alışkanlıklar fikirlerden daha zor değişiyor; özellikle bu alışkanlıklar başkalarının pahasına edinilmiş birtakım konforlar sağlıyorsa. O halde, önemli olan alışkanlıkları ve (alışkanlıkları mümkün kılan) sosyal ortamları değiştirmek/dönüştürmek. Asıl zor olan bu.

Üstelik bir değişim yaşansa dahi bunun çıkış noktası her zaman sorgulamak olmuyor. Sorgulamak ikinci, üçüncü, bazen sonuncu aşama oluyor. (Sonuncu derken, insan geçmişe bakıp kendini ve olayları bir daha tarif edebiliyor). Bu yazıda da benzer bir durum var aslında. Karşıma çıkan son derece maddi sorunların bir tür muhasebesini yapıyorum. Değişimin bir parçası da bu; çünkü yaşamak, anlamlandırmak, değişmek ve yaşamaya devam etmek birbirini takip eden, birbirinin içine geçmiş süreçler.

Eşikten geçmek: Ehil kadınlar, beceriksiz erkekler

Şehirdeki hareketlilik, cinsiyetçi mekânlar yahut şehirdeki zamanın nasıl bölüşüldüğü tartışılırken genelde odaklanılan kadın bedenidir. Bunun en önemli sebebi, iktidar yapılarının özellikle çatışmanın ve baskının yoğun olduğu mecralarda daha çok görünür olmasıdır. Bu yazıda da benzer bir amaç güdeceğim; ancak ataerkil yapıları daha ziyade kendi (erkek) bedenim üzerinden değerlendirmeye çalışacağım.

Bir bebeğe bakmak birçok anlamda zor, erkek olarak başka türlü zor. Bir erkek ve bir bebek sık sık birtakım duvarlara çarpıyor. Mekânsal ve toplumsal düzenlemeler bebek bakımını tamamen kadınlara has bir iş olarak varsaydığından erkek bakıcılar bazı başka zorluklarla karşı karşıya kalıyor. Ancak bunun sebebi gene erkeklerin "bok-püsür-ev işleri"yle uğraşmasına gerek bırakmayan cinsiyetçi düzenlemeler. "Bok-püsür" derken sadece argo bir tabir kullanmıyorum, bakım işinin mahiyetine doğrudan bir gönderme yapıyorum. "Ev" derken de ge-

ne kamusal ve özel olanın muğlak ve sorunlu sınırlarına işaret ediyorum. Bu işleri yapanlar "ev kadını" oluyor. Yapmak zorunda olmayanlar ise (mesela çalışan kadınlar) ev işlerini ya düşük bir ücret karşılığında diğer (altsınıf) kadınlara ya da ailedeki yaşlı kadınlara devrediyor. Her durumda "kadın", "ev" ve "angarya", bakım işini kuşatan temel kavramlar olarak karşımıza çıkıyor. Cinsiyet farklarına dayalı alanlar gündelik-olağan düzenlemelerle, en sıradan işlerin paylaşımıyla birbirinden ayrılıyor. Bunun karşısında tamamen cinsiyet körü karma alanlar savunmanın da kendi içinde başka sorunları var (Scott, 2007). Ancak gene de var olan sınırları zorlamak, dönüştürmek, gündeliğe sirayet etmiş iktidar ilişkilerini ifşa etmek son derece önemli.

Bundan birkaç sene önce, henüz Azade dünyada yokken, yeni çocuk sahibi olmuş bir çifti hastanede ziyaret etmiştim. Akrabaların arasından geçip utanarak nekahat odasına girdiğimi, anneye birkaç laf edip hemen çıktığımı hatırlıyorum. Kadın bir sedyede yatıyor, oldukça yorgun görünüyordu. İçerideki tek erkek bendim, diğer erkekler dışarıda bekliyordu. Zaten benim hemen arkamdan kapı kapatılmış, odadaki kadınların haricinde içeriye bir başkasının girmesi istenmemişti. Sanıyorum annesi bebeği emzirecekti.

Babanın yanına gittim (üçüncü çocuğuydu), tebrik ettim, planlarını sordum. Hemen ertesi gün bir başka şehirdeki mecburi doktorluk hizmetine dönecekti. Söyledikleri hâlâ aklımda: "Bebeğe annesi bakacak, ben işime döneceğim." demişti kayıtsız bir ifadeyle. "İlk bir sene bebek zaten babayı tanımıyor, o yüzden bana pek bir iş düşmüyor."

Hemen bir gün sonra işe dönecek olması bana biraz tuhaf gelmesine rağmen üstünde çok durmadım. Çalışmak zorunda olmak artık sanırım kimseye şaşırtıcı gelmiyor. Zaten erkeklerin, anneyle bebek arasındaki yakın ilişkinin doğal olarak dışında kaldığına dair yaygın bir kanaat var. Keza o gün benim de bu konuda başka bir örnek sunacak deneyimim yoktu. Biyolojik farkların verili sosyal ilişkilere doğrudan tekabül etmediğini biliyordum; ama bir erkeğin bebekle kurduğu ilişkinin ne şekiller alabileceği üstüne hiç düşünmemiştim.

Bu konuyu ciddi anlamda ilk kez kendi çocuğum olduktan sonra düşünmeye başladım. Azade'nin doğumunu beklerken okuduğum *Father's Almanac* (Babalık Güncesi) isimli kitapta verilen bir tavsiye dikkatimi çekmişti. "Çocuğunuz olduktan sonra eşiniz, anneniz, kayınvalideniz ve diğer bütün kadınlar sizinle bebek arasına girecek, ilk zamanlar size bir türlü iş düşmeyecek" diye yazıyordu kitapta. Verilen tavsiye şuydu: "Eğer bebek bakımı işinde ustalaşmak istiyorsanız, bu işe en baştan balıklama atlayın, ailedeki kadınlar mırın kırın etseler de asla geride durmayın" (Sullivan, 1992).

Geniş ailedeki kadınlar gerçekten de doğumdan sonraki ilk birkaç gün bize çok yardım ettiler. Bu yardımın önemli bir bölümü bakım işlerini içeriyordu: çamaşırlar, ütü, alt değiştirme, yemek yapma, annenin ihtiyaçlarını giderme vs. İlk iki gün evde devamlı ayak altında dolaşıyormuşum hissine kapıldığımı itiraf

etmem gerekir. Neye el atsam biri o işi elimden alıyordu. Ne de olsa kadınlar bu işleri daha hızlı, daha verimli, daha iyi yapabiliyorlardı.

Sabırla direnişe geçtim. Ne kadar yavaş olsam da mesela alt değiştirme, Azade'yi giydirme, yemek gibi işleri yapmaya başladım. Bazen beceriksizliğimin, yanımdakilerin tahammül sınırlarını zorladığını fark ediyordum. Yanımda hazır kıta duran bir kadın bazen dayanamayıp müdahale ediyor, bir yeri düzeltiyor yahut yaptığım işi tümden devralmaya kalkıyordu. Kitap "dirayetli olun" diyordu. "Size yardım etmek için buradalar, bunu bir güç mücadelesine çevirmeyin. Fakat moralinizi de bozmayın. Yaptığınız işe emek vererek ustalaşın, bir süre sonra müdahaleler azalacaktır" (Sullivan, 1992: 35–38).

Gerçekten de "bırakın ben yapayım, benim hızım bu" gibi gerginlik yaratmayacak açıklamalarla çalışmaya devam ettim, kenara çekilmedim. Hiçbir zaman çok hızlı olmadım; ama aradan geçen bu bir buçuk senede Azade'ye bakmayı öğrendim. Bu süreçten ve yaptığım her işi kendime uygun bir tempoya uydurmamdan etraflıca bahsedeceğim, zira şehirdeki hızın çocukla kurulan ilişkiyi ve hattâ var olma şeklimizi doğrudan etkilediğini düşünüyorum.

Fakat bundan evvel, bakımla ilgili önemli bir noktayı vurgulamak istiyorum. Bakım, aynı zamanda bir öğrenme süreci, bir *habitus*u var. Beden buna göre şekilleniyor. Soğan doğramak, bulaşık makinesini yerleştirmek, masayı silerken bezi yaymak, kaka dolu bezin temiz tarafıyla kıçı silmek, alta doğru katlamak, en sonunda da kirli bezi bir yere sürmeden top haline getirmek hayatın basit gözüken ama aslında meşakkatli işleri. Takdir görmeyecek kadar ufak işler bunlar. Sıradan ve görünmez işler... Fakat önemli olan nokta şu: Bu işlere yatkınlık cinsiyet farklarından değil, o işin tekrar tekrar yapılmasından kaynaklanıyor.

Oysa erkeklerin büyük çoğunluğu çocukluktan itibaren anneler, ablalar, halalar veya bakıcı kadınlar tarafından çekip çevriliyor. Yıllarca ellerine doğru dürüst ev işi değmemiş erkekler, benzer şekilde bebek bakımında da "beceriksiz" olmaya mahkûmlar. Daha en baştan itibaren, elinden iş gelen kadınlar bebeğin bakımını üstleniyor, ihtiyaçlarını gideriyor. Erkek, çocuğa bakmaya istekliyse bile bir süre sonra boş zamanlardaki oyun arkadaşlığıyla yetinmek zorunda kalıyor. O yüzden gerçekten de ilk bir sene çocukla sınırlı bir ilişkisi oluyor. Uyku, beslenme, yıkama gibi faaliyetler; bebekle geçirilen uzun saatler ve diğer ev işleri genellikle anneye veya başka bir kadına kalıyor.

Zor iş, gerçekten çok zor bir iş, bir bebekle günler-aylar geçirmek. Hele bir de "çocuğu tele-dadının (televizyonun-bilgisayarın) önüne koyup işime bakarım" gibi kestirme yollar kullanmıyorsanız. Bir yetişkin size evde eşlik etmiyorsa, bebeğe elverişli sosyal ağlarınız zayıfsa, bütün tanıdıklarınız harıl harıl çalışıyor, "kariyer" yapıyorsa...

Azade'ye baktığım kimi günler bana gerçekte olduğundan çok daha uzun geliyordu. Akşam anlatacak bir hikâyem de olmuyordu üstelik. Genellikle eve dö-

nen eşimin "dışarıdan" getirdiği hikâyeleri dinliyor, "Azade güldü", "parmak kaldırdı", "'ç'" sesi çıkardı" gibi tek cümleye sığan havadislerle karşılık veriyordum. İşte bu dönemde yardımlaşmanın, birtakım dayanışma ağlarının, bilgi paylaşımının, belirli bir görev bölüşümünün ne kadar önemli olduğunu fark ettim. Bakım işinin tümüyle tek bir kişiye kalmasının (bizde durum bu olmasa da) haksızlık olduğunu, gerçekten de çevremdeki annelerin çoğunun doğumdan sonraki bir sene çok zorlandığını gözlemledim. Aslında oldukça özel olan bu dönem pek çok anne için (anne diyorum, zira çevremde böyle bir baba yok) oldukça yorucu, sıkıntılı ve yalnız geçiyor.

Bir erkek olarak bu noktada belki biraz daha çok zorlandığımı söylemem gerekir; zira acemiliğin getirdiği sorunların haricinde, pek çok ev kadınının faydalandığı ev gezmelerinden de mahrumdum. Apartmanda düzenli olarak buluşan çocuklu kadınlar beni günlerine davet etmediler mesela. (Bunu yakınmak için söylemiyorum). Türkiye'de kadınların çocukları ortaya atıp biraz soluklandıkları buluşmalar erkeklere kapalı. Bu tarz toplu ortamlar hem bir sosyalleşme hem de sorumlulukların paylaşılmasını sağlıyor; çocuklu kadınlar için çok önemli bir işlevi olduğunu tahmin ediyorum. Aksi halde, bakım işi ciddi bir yalnızlaşmayı beraberinde getiriyor.

Karma ortamlar ya da erkeklerin sosyal ortamları ise (benim çevremde spora gitmek, bilgisayarla oynamak, filme gitmek, akşam çıkmak vb.) bebeklere zaten uygun değil. Üstelik gün içinde çevremdeki insanların büyük çoğunluğu çalıştığı için bebeğe göre bir organizasyon yapmak da mümkün olmadı.

Eve kapanmak hem benim için hem de Azade için sıkıcı olmaya başlayınca cesaretimi toplayıp dışarı çıkmaya karar verdim. Cesaretten bahsediyorum; çünkü ilk anda kolay gözükse de dışarı çıkmak ciddi bir hazırlık süreci ve dikkat gerektiriyor. İlk çıkışımda hazırlanmam bir saatten uzun sürdü: Biberon, alt değiştirme seti, yedek kıyafet, ıslak mendil, şapka, krem...

İstanbul sokaklarında pusetle gezmek mümkün olmadığından kanguru isimli hayat kurtaran bir aletle Azade'yi önüme bağladım, kendimi bu şekilde dışarı attım. İstanbul'la yeniden tanışmam işte bu şekilde gerçekleşti. Aşağıda bu tanışma esnasında sırrına vakıf olduğum haliyle kapitalizmin mekân örgütlenmesinin şehri nasıl kapadığından, ardından da cinsiyetçi ayrımların hareketliliği nasıl engellediğinden bahsedeceğim.

Bir şehrin anatomisi: Bebekler giremez!

David Harvey, *Umut Mekânları* isimli kitabında, insanın kurduğu hayallerin çevresindeki dünyaya yansıdığını söyler. Hayaller, ütopyalar (şehir bir ütopya mekânıdır Harvey'e göre) maddi dünyamızı değiştirir. Ama bir yandan da maddi dünya bizim nasıl hareket ettiğimizi, hattâ nasıl hayal edebileceğimizi sınırlar. Şöyle bir sonuca varır Harvey: "Kentlerin nasıl olması gerektiğine dair pro-

jelerimiz, insan olanaklarına, kim olmak istediğimize ya da kim olmak istemediğimize dair projelerdir" (Harvey, 2008: 196).

O halde buradan yola çıkarak yaşadığım şehir olan İstanbul'la ilgili ilk elden şunları söylemek mümkün: Yetkili ağızlar istediği kadar ayrımcılık olmadığını, herkesin eşit olduğunu, en azından herkese eşit fırsatlar sunulduğunu iddia etsin. Şehrin şu an var olan fiziksel yapısı bütün bu beyanatlardan, bütün temennilerden daha önemli bir gerçeği ifşa ediyor: İstanbul ayrımcı, pek çok yeri pek çok insana kapalı; çocuk sevmez, yaşlı sevmez, engelli sevmez, fakir sevmez, kadın sevmez bir şehir. Diğer bir deyişle İstanbul, çok çeşitli ihtiyaçları ve farklı talepleri olan insanların yaşaması için kurulmuş bir şehir değil.

İstanbul'da trafiğin felç olması artık sıradan bir durum. Elli sekiz Avrupa şehrini kıyaslayan bir araştırmaya göre, en sıkışık trafik İstanbul'da. Özellikle akşam saatlerinde seyahat süreleri gün içindekinin (ki gün içi bile sıkışık) iki katından uzun sürüyor (*Hürriyet*, 12 Ekim 2012). İETT araştırmasına göre ise birçok insan her gün bir-bir buçuk saatlik süreyi trafikte bekleyerek geçiriyor (Yolcu Memnuniyeti Araştırması, 2011). Toplu taşımayı kullanmak özellikle bebekli insanlar için çok zor. Otobüslere tırmanmak, suratınıza mazot püskürten otobüsler arasında slalom yapmak, su birikintilerinin yanından geçmeden evvel karşıdan gelen arabanın hızını ve açısını hesaplamak gerekiyor. Metrobüs için kimi yerlerde (mesela Altunizade durağında) yüzlerce merdiven inip çıkılıyor; daracık kaldırımlara park etmiş arabaların arasından yan dönerek geçiliyor. En iyisi, trafiğin yoğun olduğu saatlerde dışarıda kalınmıyor, hasbelkader kalındıysa bir yerde oturup trafiğin bitmesi bekleniyor.

İdarecilerin buna ürettiği çözümler genel olarak yeni yollar yapmak, yeni köprüler kurmak, düşük araba kredileri sunmak. Bebeklere (hastalara, yaşlılara...) uygun bir hareketlilik hayali yok, olamamasının da az sonra değineceğim yapısal sebepleri var.

İşin aslı, sorun sadece trafik değil; şehrin pek çok yeri de aslında başka şekillerde kapalı. Şehir, serbestçe dolaşmaya, içine nüfuz etmeye imkân tanımıyor. Dışarıda dolaşmak, devamlı para harcamak anlamına geliyor. Şehirde para vermeden su içip serinlemek, yağmurda alışveriş yapılmayan bir yere sığınmak neredeyse mümkün değil. Arada sırada kendimi bitkin bir halde bir yere atmak istediğimde ya da mesela Azade'nin altını değiştirmem gerektiğinde sığınacak bir yer bulmakta çok zorlandım. Sığınmak diyorum; çünkü bu betondan şehir, arabaları, apartman duvarları ve sıkış-tepiş kaldırımları ile insanı zor zamanlarda çaresiz bırakabiliyor. Kalabalığın bir anlamı da bu olsa gerek. Her yer parsellenmiş, her yer bir başkasına ait: arabalara, mağazalara, apartmanlara... Bazen sadece durmak bile mümkün olmuyor; bütün yollar bir yerden bir yere akıyor. Görebildiğim tek serbest alan otobanın arasındaki çimlendirilmiş dar şerit. Yol kenarında piknik yapan ailelerin meramını anlıyorum. Şehirde birine para vermeden durulacak alan sayısı gerçekten az.

Bu fiziki çevredeki yetersizlikleri "geri kalmışlığın" bir alâmeti olarak yorumlayıp zamanla geçeceğini ummak sorunun özünü ıskalamak anlamına geliyor; zira bu "yetersizlikler" küresel kapitalist ekonomideki eşitsiz büyümenin ârizi bir hatası değil, ta kendisi. Zamanla çözülmüyor, Engels'in çok isabetli şekilde tespit ettiği gibi var olan sorunlar en fazla bir yerden başka bir yere nakledilyor (Engels'ten aktaran Harvey, 2008: 170). Dünyanın çeşitli bölgelerinde, metropollerin çeperlerinde, taşra kentlerinde, yatırımın kâr getirmeyeceği bütün fakir bölgelerde bu sorunlar kendini tekrar tekrar gösteriyor (Davis, 2007).

Üstelik bunlar sadece maddi eksikliklerin sonucu değil; insanları gözden uzak tutmaya yarayan, onları dar alanlara hapseden gayet sınıfsal ve cinsiyetçi ayrımların bir tezahürü. Mesela arabası olmayanların İstanbul'da bir bebekle dışarı çıkması neredeyse imkânsız. İlerleme, zenginleşme adına yapılan düzenlemeler bu tarz ayrımları gidermek bir yana daha da şiddetlendirebiliyor. Zenginleşmek otomobil sayısını artırdıkça şehirdeki keşmekeş de artıyor.

"Müreffeh" Türkiye'nin yeni sembolü alışveriş merkezleri ve güvenlikli siteler tam da bu tür ayrımların en görünür olduğu yerler. İkisi de pılık pırtık kişilerin içeriye giremeyeceği, girseler bile rahat edemeyecekleri bir mekânsal/sınıfsal bölünme üstüne kurulmuş. O anlamda şehir farklı insanların karşılaştıkları; farklı taleplere, farklı ihtiyaçlara göre düzenlenmiş bir mekân olmaktan çok uzak. Küçük adacıklar içinde herkesin bütçesine göre çözümler bulduğu, bebekle çıkılan alanların da buna göre belirlendiği bir hayat sunuyor İstanbul.

Richard Sennett, orta sınıflara özgü çevre tasarımının, dışarıdan gelen rahatsız edici uyaranların azaltılması, daha doğrusu filtrelenmesi üzerine kurulu olduğunu anlatır. (Sennett, 2011). Şehirdeki hareketlilik ve mekânsal örgütlenme buna göre şekillenir.

Belli gruplara hitap eden korunaklı mekânlar vardır ve bunlar bir tür monotonluk üstüne inşa edilmiştir. Mesela alışveriş merkezleri belli aşinalıkları tekrar tekrar kullanan (yürüyen merdivenler, kasalar, hep aynı markaların dükkânları, envai çeşit ürünle dolu raflar, yemek katı, sinemalar, otopark...) kendi içine kapalı bir şehir deneyimi ortaya çıkarır. İletişim kısıtlıdır. Her ne kadar kalabalıklar içinde yaşansa da bireyler susmuş, gene Sennett'in tabiriyle kalabalıkların buluşma mekânları "konuşmaktan çok bakışılan yerler haline gelmiştir" (Sennett, 2011: 321).

Özetlemek gerekirse, bu konfor bölgeleri, rahatsız edici insanları, olayları, toplumsal çelişkileri bir süreliğine (kimileri için oldukça uzun bir süre) dışarıda bırakmaya yarar. Belki de bu yüzden alışveriş merkezlerinde pek çok bebekli-çocuklu insan görmek mümkün. Çocuklar farklılıktan, sorundan, tehlikeli kişilerden, kirden-pasaktan, monotonun dışında kalanlardan sakınılmış olur böylelikle.[1] Kâr amacıyla kurulmuş bu mekânlarda eğreti bir kamusal hizmet sunu-

1 Bütün bu korumacılığa karşılık evde sürekli açık televizyonlardan şiddet, kavga, magazin dolu bir dünya çocuklara ulaşır. En bayağı şiddet sahneleri bile (kafa kesmeler, tecavüzler, testereyle

lur. Bebekler pusetle itilebilir, çocuklar egsoz dumanı yutmadan oynar, yemek yer, başka çocukları görür. Tekinsiz insanlar, güvenlik elemanları ve kameralar ile engellenir; kısaca güvenle "dışarı" çıkılmış olur.

Ancak ve biraz da bu yüzden, alışveriş merkezleri benim gitmek istemeyeceğim yerlerin başında geliyor. Bol ışıklı, klimalı, enerji düşmanı bu tüketim cennetlerinde Azade'nin üç yaşında "marka bilinci" kazanmasını istemiyorum. Toprağın-bitkinin olmadığı, hayvanların camekân arkasında seyirlik metalara dönüştürüldüğü, havanın borulardan geçtiği, dış dünyayı tehdit olarak kurgulayan, fast-food zincirleri ile dolu bir yerde kızıma bu dünya ile ilgili ne öğretmeyi umabilirim? Geri kalmadığımızı mı?

Parkların bu noktada çok önemli bir işlevi var. İstanbul belediyeleri son yıllarda mahalle aralarındaki pek çok parkı canlandırdı, yeni parklar yaptı. Küçük parklar bunlar; Berlin'deki Tiergarten yahut Londra'daki Regent's Park gibi dev yeşil alanlar değil. Daha ziyade apartmanların gölgesinde kalmış birkaç banktan ve bir oyun parkından oluşan bir avuçluk yerler. Fakat bu parklar bile şehirde dolaşan bebekli-çocuklu insanlar için bir sığınak işlevi görüyor. Bir kere garsonu savmak için göstermelik bir çay ısmarlamak, yani para vermek gerekmiyor. Diğer insanları rahatsız etme korkusu olmuyor. En önemlisi, Azade'yi eğlendirecek bir "âllâ", yani salıncak oluyor.

Şehrin bütün zorluklarına rağmen bir süre sonra kafamda, bir baba olarak gidebileceğim başka bir İstanbul haritası oluşmaya başladı. Rahat ettiğim parklar, bebeğe uygun yürüyüş güzergâhları, çocuk dostu mekânlar, sigara dumanı olmayan açık alanlar... Boş gözüken lokantalarda yahut işyerlerinde müsaade istemek suretiyle bazı bakım işlerini halletmeye çalıştım. Azade'nin altını şehrin muhtelif yerlerinde, mesela Kadıköy'de bir esnaf lokantasının sandalyeleri üstünde ya da Sultanahmet'teki İletişim Han'ın altındaki depoda değiştirmeyi başardım. Her gittiğim yerde "bebekle çaresiz kalmış bir erkek" olarak sınırları zorladım. Alt değiştirme üniteleri istisnasız kadınlar tuvaletine konduğu için, önce şaşıran sonra gülümseyen kadınlarla tuvalet kuyruğunda bekledim. Bir ağlama nöbetinde Bulgurlu'da mahallenin kadınları tarafından tahsis edilen bir battaniye ve sekiz yaşındaki Mustafa ile Azade'yi sakinleştirdim, sakinleştirdik. Sanıyorum başka türlü bu işin üstesinden gelemezdim.

Bunları özellikle sayıyorum; zira bebeğiyle çaresiz gözüken bir erkeğin yardımına koşan gerçekten çok insan oluyor. Şehir, bütün fiziksel engellerine rağmen görünmeyen, sürekliliği olmayan, fakat gayet yoğun birtakım dayanışma ağlarına sahip, hele ki mevzu bir bebekse. Özellikle kadınlar her an zor durumlara el atmaya hazır. Ancak, belki bir erkek olmamdan dolayı pek çok erkeğin de yardımını alabildim. Yağmurda beni var olan müşterisinin yanına

---

adam doğramalar) konforlu bir ortamda seyir zevki verir. Görünen o ki amaç çocukların bunları görmesini engellemek değil, çocukların çevresindeki konforu; yani uyaranların monoton akışını ve "güvenli" mesafesini muhafaza etmektir.

sıkıştıran taksiciler, arkamdan koşup düşürdüklerimi getirenler, çantamı kaldıranlar, yer verenler, iş yerlerini kokutacak olmama rağmen bana kapılarını açanlar...

İstanbul'da para ile daha iyi "hizmet" alınacak, bütün bunlara ihtiyaç hissettirmeyecek çocuk dostu yerler bulunacağından eminim. Bu noktada en başta belirttiğim hususun altını yeniden çizmek istiyorum: Herkese açık alanların bebeklere sunduğu (ya da sunamadığı) imkânlar, aslında şehrin karakterini belirleyen temel unsurlardan biri. Bu basit hizmetlerin paralı hale gelmesi, sınıfsal ayrışmanın en önemli göstergeleri arasında. Arabalarla gidilebilen oyun grupları ve şehir dışındaki *theme park*lar ancak ve ancak belirli bir gruba hitap edebilir. Üstelik, kendi çözümünü para vererek üreten insan sayısı arttıkça, şehirdeki meselelerin çözülme ihtimali de azalır.

Sınıfsal ayrışmanın yanında, dışarıya çıkmayı zorlaştıran bir de cinsiyetçi engeller var. Bebek büyüten pek çok kadın için bu oranda dışarı çıkmak bir erkeğe kıyasla daha zor. Bunun önemli bir sebebi kadını evin içi ile özdeşleştiren ataerkil düzenlemeler. Kadınlar evlerinde muhtemelen bebeklerine benim bakabileceğimden daha rahat bakıyorlar; çünkü buna yönelik daha gelişmiş bir sosyal ağları var. Fakat bir yandan da duvarlar hem bebek hem de kadınlar için bir hapishaneye dönüşebiliyor. Hem yukarıda bahsettiğim gerekli koşullar olmadığından hem de bir bebekle şehirde dolaşma fikri Türkiye'de pek rağbet görmediğinden aylarca dışarıyla bağı kesilen kadınlar var. Çocuk olmasa bile kimi kadınların evden çıkma oranları Türkiye'de zaten bir hayli düşük. Ayten Alkan'ın Ankara'da yaptığı araştırma çok çarpıcı istatistikler sunuyor: "Komşuları ziyaret ve kapı önüne çıkmak bir yana bırakıldığında, Ankaralı kadınların % 42'si haftada bir veya daha az dışarı çıkıyor" (Alkan, 2005: 113).

Şehirde gezerken aldığım tepkiler ve topladığım hikâyeler de bebekle eve kapanılması gerektiğine dair yargının ne kadar zorlayıcı olabileceğine işaret ediyor. Bizi görenler önce bebeğe ilgi gösteriyor, bazen yaşını soruyor; ama hemen cümlenin devamında bir endişesini dile getiriyordu: Bu bebek düşer-üşür-terler-hasta olur-mikrop kapar- elini keser-başına güneş geçer vs. Yani az önce yukarıda anlattığım yardımların kendine has bir yükü olduğunu söylemek mümkün.

Evin içi bu anlamda bütün bu tehlikelerden çocuğun uzak tutulduğu, güvenli bir mekân olarak karşımıza çıkıyor. Dışarısı ise bebekler için tekinsiz, uygun olmayan bir yer olarak kodlanıyor. "Koruma/güvenlik" kavramları bu anlamda kadınlar ve bebekler için paralel bir güzergâha oturuyor; sakınılması gereken iki tür olarak evin içinde birbirlerine emanet ediliyorlar. Cynthia Enloe'nun ifadesiyle "kadınlarveçocuklar" birbirlerine geçiyor, sürekli bir arada ele alınıyor, toplumsal düzenlemeler ve hattâ eril devletin temelleri buna göre şekilleniyor (Enloe, 1990).

Azade on aylıkken Üsküdar'da çok şiddetli bir yağmura yakalandık. Vapur iskelesindeki görevli halimize acıyıp biraz ısınmamız için bizi elektrik sobası-

nın yandığı bir kabine aldı ve kendi on dört aylık oğlundan bahsetmeye başladı. Hastaymış, sekiz gündür antibiyotik kullanıyormuş. Sadece iki kere dışarı çıkarmışlar: Arabayla akrabalara gitmişler, bir de kısa süreliğine apartmanın önüne indirmişler. Buna rağmen ağır bir hastalık kapmış çocuk.

Anlattığı hikâyenin çıkış noktası belli ki benim içine düştüğüm durumdu. Azade ıslak değildi; ama benim burnumdan sular damlıyordu. Sefil görünüyor olmalıydık. "Biz bu kadarcık çıkarmakla bile bak neler yaşadık" demek istiyordu adam. Fakat benim aklım tamamen on dört ayda iki kere dışarı çıkan bebeğe (ve çok muhtemelen aynı durumdaki anneye) takılmıştı. Ama o anda samur gibi ıslak halimle ağzımı açacak pozisyonda değildim doğrusu.

Bu noktada insanın aklına ister istemez vatandaşını "zararlı" fikirlerden, dış dünyanın "kötülüklerinden" korumaya çalışan devlet geliyor. Youtube'un yasaklanması ve Türkiye tarihinin her döneminde toplatılan kitaplar, dergiler, kapatılan siteler... Devlet otoritesi ve ataerkil düzenlemelerin benzer işleyiş mekanizmaları, pek çok insanı etkiliyor; devamlı birileri bizi, kadınları ve bilhassa bebekleri, kendi bildiği "güven" ortamında hapsetmeye uğraşıyor.

"Güvenli ortamlar" aynı zamanda vatandaşı, kadınları, bebekleri kontrol etmeye yarıyor. Her biri için dışarıda bekleyen ayrı bir tehdit olduğu ileri sürülüyor. Sırasıyla: Türkiye'yi işgal etmeye hazır düşmanlar, namusu kirletecek diğer erkekler ve mikroplar.

Fakat güvenlik diye sunulan aynı zamanda bir şiddet ortamı. Devlet şiddeti ve aile içi şiddet bütün yakıcılığı ile sık sık gündeme geliyor. Ancak bebeklerin mikroplardan koruma maksadıyla yalıtılması sosyolojik olarak pek ele alınmamış. Babalığa hazırlanırken okuduğum sağlık ve çocuk gelişimi kitapları çocuğun makul ölçüde mikropla tanışmasının bağışıklık sistemini güçlendirdiğini anlatıyordu. Sonuçta gidip aşı yaptırıyoruz çocuklara, yani vücutlarına eser miktarda mikrop veriyoruz. Üstelik evin mikroptan arındırılması için kullanılan kimyasallar ya da gıdalarımızın hemen hepsine sıkılan böcek ilaçları çocuklara ve bize çok daha zararlı. O halde bu çeşit bir "güvenlik" algısı, daha ziyade dışarıyla olan bağı kesmek, ötekini tehdit yoluyla kontrol etmek anlamına geliyor.

Çalışan kadınlar, dadılar ve misafir erkekler

Buraya kadar, çocuğuna bakan pek çok kadın ve erkek için evden çıkmanın ne kadar meşakkatli olduğundan bahsettim. Önceliği otomobil olan bu betondan şehrin bebek dostu olmadığını anlattım. Yukarıda saydığım mekânsal engellerin cinsiyetçi yapılarla örtüştüğünü, "kadınlarveçocuklar" için korumacı/baskıcı bir tarafı olduğunu ileri sürdüm. Bir erkek olarak bu zorlukların bir kısmının üstesinden gelebilsem de yaşadığım sıkıntıların kendine has tarafları olduğunu söyledim. Ne kadınların sosyal ağlarına dâhil olabildim ne de çocuk sahi-

bi kadınların hayatını zorlaştıran birtakım yapısal sorunlardan kendimi kurtarabildim. Sonuç olarak kadınların, yayaların, alışveriş etmeyenlerin ve bebeklerin gözetilmediği bu şehirde yaşadığım zorlukların sınıfsal-cinsiyetçi mekân bölüşümüyle ilgili olduğunu, bunların çevremizdeki maddi ortama nasıl sinebileceğini göstermeye çalıştım.

Çocuk bakan ebeveynler dışında bir de çalışmak zorunda olan yahut çalışmak isteyen kadınlar ve erkekler var. Şehirdeki çalışma temposu, yani zamansal düzenlemeler de bizi kuşatan gerçekliğin önemli bir parçası. Türkiye'de önemli bir kesim günün uzun saatleri boyunca çalışıyor. OECD ülkeleri arasında yapılan bir kıyaslama bu konuda önemli bir veri sunuyor. Türkiye, otuz altı sanayileşmiş ülke arasında uzun çalışma saatleri konusunda açık arayla birinci geliyor. Çalışan nüfusun % 43'ü haftada elli saatin üzerinde çalışıyor; bu da rapora göre pek çok insanın iş-özel hayat dengesini kurmasına engel oluyor (OECD Raporu, 2011a).

Bu sayılar ve böylesi bir sömürü, ekonomi uzmanları tarafından "büyüyen Türkiye'nin gurur tablosu" gibi başlıklarla ele alınıyor olsa da çalışan kadınların ve erkeklerin hayatlarını bir hayli zorladığı, hayatlarındaki önemli kararları etkilediği bir gerçek. Üstelik bu sadece belli bir grubun yahut sınıfın sorunu değil. Manuel Castells'in gösterdiği gibi en çok çalışan iki grup, emekleri değersizleştirilmiş en güvencesiz kesimle emekleri çok para kazandıran üst düzey beyaz yakalılar (Castells, 2005). İki grup da farklı koşullarla ve getirilerle de olsa yoğun şekilde sömürülüyor; ikisi de zamanlarının büyük bir bölümünü bir başkasına, bir şirkete vakfetmek durumunda kalıyor.

Karl Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nda kapitalizmin işleyişine dair yaptığı gözlemleri hatırlamanın hâlâ büyük önemi var. Marx, işçinin siyasal-ekonomik sistem içinde bütünlüklü bir insan olarak değil, salt "emek" olarak ele alındığını anlatır ve şöyle der: "Çalışmanın anlamı yaratıcılıktan, insanı mutlu etmekten uzaklaşır, parasal bir değere indirgenir" (Marx, 1969: 43). İnsanlar günlerinin büyük bir bölümünü, güya geri kalan zamanda güzel işler yapmak için harcamak zorunda kalır. Onlardan alınan her yaşam kırıntısı zenginliğe ve paraya tahvil edilir.

Bu şekilde çalışan birinin eve geldikten sonra kendine, sevdiklerine ve bir bebeğe nasıl zaman ayırabileceği oldukça tartışmalı bir konu. İş yorucu, eve ulaşmak için trafikte uzun-sıkıcı-asap bozucu saatler geçirmek gerekiyor. Sonuçta geç saatte eve ulaşan çalışan kadın ya da erkek sadece dinlenmeyi düşünebiliyor. O anlamda, evde çocuk bakan kadınlarla ilgili yukarıda bahsettiğim sorunların yanında, çalışan ebeveynleri bekleyen başka sorunlar var. İlkinde sınırlı bir mekân, ikincisinde sınırlı bir zaman çocuk bakımını köklü şekilde etkiliyor. Zaman da aynen mekân gibi değişim değeri üzerinden alınır-satılır bir "şey"e dönüşüyor. Hem alt sınıflar hem üst sınıflar için benzer bir süreç işliyor: Dışarıda çalışmak bakım işinin "angarya"larına vakit bırakmıyor. Bu sebeple bakıcılar/

yardımcılar kullanılıyor. Ya piyasadan genellikle düşük bir ücretle sigortasız işgücü satın alınıyor ya da yakın çevreden bir kadın (hala, babaanne, komşu vs.) bu işlere koşuluyor. Sonuçta ister istemez çalışmak ve çocuğa bakmak arasında (ikincisinin aleyhine) bir emek hiyerarşisi ortaya çıkıyor.

İki saatliğine birini temizliğe çağırabilmek için, bir kişinin o iki saatte daha fazla para kazanıyor olması gerekir. André Gorz'a göre bu tarz bir düzenleme, aslında ekonomik sistemdeki önemli bir çarpıklığa işaret etmektedir. "Demek ki kişisel hizmetlerin gelişimi ancak toplumsal eşitsizliğin arttığı koşullarda mümkündür; bu koşullarda nüfusun bir bölümü iyi ücretlendirilmiş faaliyetleri kendine ayırırken, [nüfusun] diğer bir bölümünü hizmetçilik görevine zorlar." Gorz'a göre bu sistemde kendi ihtiyaçlarını kendileri karşılayan insanlar yoksul olarak tanımlanır (Gorz, 2007: 195-196).

Gorz, bununla bağlantılı iki temel sorun olduğunu ileri sürer. İlki, çalışan kesimin çevreleriyle kurdukları ilişkinin zedelenmesi; daha doğrusu bu kesimin yabancılaşmasıdır. Kendi elbisesini dikemeyen, yediğini üretemeyen, kendine veya çocuğuna bakamayan; fakat belli bir konuda uzmanlaşmış insanlar sermaye birikiminin motorunu oluşturur. Genel olarak maaş karşılığında çalışırlar; günün önemli bir bölümünde insanın yapabileceği başka pek çok iş yerine tek bir işe odaklanırlar. (Bu noktayı derinleştirmek için bkz. Illich, 2011; Marcuse, 2002).

Bir ikinci sorun, bu sistemde hizmetçiliğe zorlanan kesimler dolayımıyla toplumsal adaletsizliğin yeniden üretilmesidir. Erkeklerin ve kadınların ev işlerini eşit paylaşmamasındaki adaletsizliğe benzeyen bir mekanizma işler. Kadının çalışma hayatında "başarılı" olması için bir başkasının gününü "angarya" ile doldurması gerekir. Bok-püsür işlere el sürmek zorunda olmayan çalışan kadın ve erkekler sınıfsal eşitsizliği körükler. Her iki senaryoda da birileri "önemli işler" yaparken, ötekiler diğerinin angaryası altında ezilir. Gorz, şunu sorar: "İnsanların kendileri tarafından veya kendileri için bir şey *yapmamaya* özendirildiği [*sic*] bir toplum büyük bir çarpıklığa işaret etmez mi aslında?" (Gorz, 2007: 196)

O halde, emeğe atfedilen bu hiyerarşi kendi başına "nasıl bir toplum istiyoruz" sorusuyla yakından bağlantılıdır. Toplumsal adalet, angarya işlerin kimler arasında nasıl bölüştürüldüğünden bağımsız olarak tesis edilemez.

Benzer bir hareket noktasından yola çıkan Ayşe Akalın, ev emeği üstüne yaptığı çalışmasında şöyle bir sonuca varır: Dışarıda çalışmak kadının toplumsal konumunu yeniden tanımlasa da cinsiyet hiyerarşilerini köklü bir şekilde dönüştürmemektedir. Zira evin içinde konuşlandırılan her daim "hazır ve nazır" emek gücü başka kadınlara, mesela Sovyetler'in yıkılması ile gelen yatılı yabancı kadınlara devredilmiş; kadınlığa ve erkekliğe dair roller büyük bir değişime uğramamıştır (Akalın, 2009). Kısaca bakım, hâlâ kadına özgü bir iş olarak kalmıştır. Üstelik çalışan kadın, çalışan erkekle evin içinde dahi denk hale geleme-

miştir. Evdeki bakım işini koordine eden, bakıcı kadını yöneten, yapılacak işleri belirleyen gene evin çalışan kadınıdır. Akalın, *Express* dergisine verdiği mülakatta şu önemli tespitte bulunur:

> Tam zamanlı çalışan beyaz-yakalı kadınlar sekiz-on saatini işte geçirip evin sorumluluğunu da yüklenen, 24 saatin yetmediği kadınlar[dır]. İhtiyaç duydukları desteği eşlerinden alamadıkları için evde tam zamanlı birinin olması hayatlarını kurtaran bir durum haline gelmiştir. Bakıcı kullanımının sonuçlarından biri, kadınla erkek arasında gözden geçirilmesi gereken kontratın artık tamamen kenara atılması oluyor. Bazı işlerin erkeğin de sorumluluğu olması gerektiği fikri tamamen terk ediliyor; çünkü artık tam zamanlı bir bakıcı var... Baba misafir gibi geliyor, gidiyor. Yemeği hazır, çamaşırları yıkanmış, ütüleri yapılmış (Akalın, 2009: 20-21).

O anlamda, kadınların statüsünü sadece kadınların siyaset, iş dünyası gibi alanlardaki görünürlüğü ile değerlendirmek, "kadınsı" işlerin, yani angaryanın nasıl el değiştirdiğini hasıraltı edebilir. Üstelik bir sözleşme ilişkisine dönüşen bakım işlerinin, piyasanın "olağan" adaletsizliğinin başka bir örneği olarak "ekonomik bir sorun"a indirgenme riski bulunmaktadır. Oysa çalışma hayatı aynı zamanda birtakım cinsiyetçi ayrımlara dayanır.

Örneğin Türkiye'de doğum izni meselesine baktığımızda, erkek ve kadının toplumsal görevlerine dair derinlere sinmiş cinsiyetçi ayrımları bulmak mümkün. 4857/74 sayılı kanun ile doğum yapan kadın işçiye doğumdan önce sekiz ve doğumdan sonra sekiz hafta olmak üzere toplam on altı haftalık ücretli doğum izni verilmesi düzenlenmiş (4857/74 Sayılı İş Kanunu). Buna karşılık erkeğin izni eğer memursa on, gazeteciyse üç günle sınırlı (Arıcan, 2012). Diğer meslek grupları için herhangi bir düzenleme yok (4857/46 Sayılı İş Kanunu). Pratik olarak verilen izinler, o da eğer patron iyi günündeyse, bir-iki günü geçmiyor.

Burada cinsler arasındaki adaletsizlik kadar dikkat çekici diğer husus da kadınlara verilen sürenin bir hayli kısa olması. Çalışan kadının doğumdan sonra çocuğu ile geçirebileceği süre toplam iki ay. Eğer kadın isterse doğumdan üç hafta öncesine kadar çalışmaya devam edebiliyor. Bu durumda çalıştığı süre izin olarak doğum sonrasına ekleniyor. Bu takdirde bebeği ile yanyana kalabileceği süre on üç haftaya uzuyor; yani üç aydan biraz fazla. İsteyen kadınlar bu sürenin sonunda altı ay daha ücretsiz izne çıkabiliyor; ancak pek çok kurum bu duruma hoş bakmıyor. Altı ay daha çocuklarıyla kalmak isteyen annelerin kariyeri belirsizliğe yuvarlanıyor.

Süt izni de 657 sayılı Devlet Memurları Kanununa tâbi olanlar için ayrı, diğerleri için ayrı düzenlenmiş. Memurlara doğum izninin bitiminden itibaren altı ay boyunca günde üç saat ve sonraki altı ayda bir buçuk saat ücretli izin verilmiş (657 Sayılı Kanun). İşçiler söz konusu olduğunda ise üç saatlik izin kırpılmış; sene boyunca günde yalnızca bir buçuk saate müsaade edilmiş (4857/74 Sayılı İş Kanunu).

Tekrar altını çiziyorum: Bu yasa maddeleri gösteriyor ki 1- çalışan kadınların kendi bebeklerine bakmaları mümkün değil, 2- çalışan erkeklerin bebeğe bakabileceği hiç düşünülmüyor bile. Böylelikle erkekler kariyerlerine devam edebilirken, kadınlar zor bir seçimle karşı karşıya kalıyorlar.

Aynen şehirlerin otomobiller ve apartmanlar tarafından ele geçirilmiş olması gibi, zamanın büyük bölümü de iş tarafından zaptedilmiş durumda. Şehir de, çalışma hayatı da çocuklara/bebeklere yönelik olarak tasarlanmamış. İş hayatının diğer başka zorlukları, bebekli bir hayat kurmayı iyiden iyiye zorlaştırıyor. Mesela iş güvencesi konusunda gene OECD ülkeleri arasında Türkiye sondan ikinci durumda. Çalışan nüfusun % 20'sinin (ben de bu gruba dâhilim) sadece altı ay ya da daha kısa bir iş sözleşmesi var (OECD Raporu, 2011b).

Yukarıda değindiğim gibi, bu şartlar altında çalışan birinin bir bebeğe öncelik verebilmesi gerçekten zor. Onun yerine, bazı kadınların başkalarının bebeklerine bakması için birtakım piyasa veya akrabalık/komşuluk ilişkileri kullanılıyor. Her durumda, bakım işi değersiz bir emek türü olarak görülüyor, toplumdaki emekli ve/veya fakir kadınların üstüne yıkılıyor.

Yavaş hayatlar, hızlı zamanlar

Buraya kadar, zamanın ve mekânın devlet, şirketler ve ataerkil kurumlar için önemli bir mücadele alanı olduğu üstünde durdum. Gün içinde zamanın nasıl bölündüğü, şehrin neresinin kim tarafından kullanılabileceği gibi sorular birtakım asimetrik ilişkilerin ele alınmasında çıkış noktası oluşturuyor. Fakat bunların ötesinde, bir bebekle yaşamanın hayatın ritmine dair ortaya çıkardığı birtakım başka meseleler var. Büyük bölümü kısıtlı saatler üstüne kurgulanmış yetişkin dünyasından farklı olarak bebekler günü saatlere bölmüyor; yemeği, oyunu, öğrenmeyi, uykuyu yetişkinler gibi birbirinden farklı dilimler olarak yaşamıyor. Bebeklerin ayrı bir yaşam ritmi (zaman-mekân bütünlüğü) var. Bu ritmin değişmesi, yetişkinlerinkine uyum sağlaması "büyümek" olarak görülüyor. Oysa aslında yetişkinlerin ritmini büyümenin doğal sonucu olarak değil; belirli iktidar ilişkileri etrafında kurgulanmış, ucubeliklerle dolu, gelip geçici bir merhale olarak görmek tarihsel olarak akla daha yakın görünüyor. Hem içinde yaşadığımız zamansallık hem de mekânlar, oldukça yakın tarihlerdeki değişimlerin sonucu aslında.

Henri Lefebvre, (kapitalist ilişkilere dayalı) çalışma hayatının hâkim hale gelmesiyle zamanın günlük tekrarlardan ve hesaplanabilir dilimlerden oluşan bir mahiyet kazandığını anlatır. Lefebvre'in tabiriyle ölçülebilir zaman, monotonlaşmış, tektipleşmiş, parçalı hale gelmiştir: Gün saatlere bölünmüş; eğlence zamanı, çalışma zamanı, oyun zamanı gibi birbirinden ayrı zamanlar ortaya çıkmıştır (Lefebvre ve Régulier, 2003: 191). İnsanlar günün belirli saatlerinde bedenlerini bir başkasına kiralayarak kendi hayatlarını idame ettirirler. "Dokuz-

beş" tabiri bunu ifade etmek için kullanılır;[2] günün bu dilimi hayatın genel akışında belirleyici bir önem kazanmıştır.

Mekânlar da benzer şekilde bölünmüştür. André Gorz otomobillerle ilgili bir başka yazısında şöyle der: "Çevremizdeki alanın düzenlenişi, fabrikada emeğin bölünmesinden başlayarak insanların bütünselliklerini yitirmesini devam ettiriyor. İş için bir yer, "yaşamak" için bir başkası, alışveriş için bir üçüncüsü, öğrenmek için dördüncü, eğlence için beşincisi... Bir insanı dilimlere ayırıyor, zamanımızı, hayatımızı ayrı dilimler halinde kesiyor ki böylelikle, her birinde tüccarların merhametine kalmış pasif bir tüketici olun. Böylelikle işin, kültürün, iletişimin, eğlencenin, ihtiyaçların karşılanmasının ve kişisel yaşantının tek bir ve aynı şey olacağı aklınıza hiçbir zaman gelmesin" (Gorz, 2009: 98).

Burada bahsi geçen kapitalist hayat ritmi şüphesiz var olan tek gerçekliği oluşturmuyor. Hayatın bizim fark etmediğimiz başka ritimleri de var. Klasik anlamda bilgimiz dâhilinde değil; ama bedene sinmiş ritimler... Kimisini ancak bozulduğunda fark ediyoruz, nefes almak gibi. Mevsimler, hayvanlar, gezegenler, bitkiler, hattâ insanın kendi bedeni bile iş hayatı etrafında kurulu zaman-mekândan çok daha farklı bir güzergâh izliyor. Acıkmanın bile her bedende ayrı, kendine has bir seyri var. Bedenin günde üç öğün yemeye alışması için yaklaşık on senelik bir ıslah süreci gerekiyor.

Bir bebekle vakit geçirmek, insana kendi hayat ritmini sorgulama imkânı veriyor. Günün farklı dilimlere bölünmesi, temposunun değişmesi, bazı faaliyetlerin tümden yeniden tanımlanması gerekiyor. Özellikle de yapılan faaliyetlerin hızı bambaşka bir hâl alıyor. Çünkü bebekler verili zaman ölçeklerinde değil kendi tempolarında yaşıyorlar.

Ben de Azade'ye bakarken olabildiğince ona ayak uydurmaya çalıştım. İşleri kendi bildiğim tempoda yapmak yerine ona uygun hale getirmeye uğraştım. Örneğin yemek yemek kimi zaman bir saati aşan oyun-eğlence-öğrenme sürecine dönüştü. Fark ettim ki amaç sadece karın doyurmak, Azade'nin ağzına kaşık tepmek olmamalı; çünkü bu esnada Azade sulu yemekleri sıkılabilir yemeklerden, sıcağı soğuktan, tatları birbirinden ayırıyor. Kaşık tutmayı, kaşığı farklı amaçlarla (ses çıkarmak, diş kaşımak, eşya taşımak...) kullanmayı deniyor. Yemeği yere atarak nesnelerin uzaydaki hareketi hakkında fikir sahibi oluyor. Belki de en önemlisi, benim tepkilerimi gözlemleme, dış dünyayla deneyler yapma fırsatı buluyor. Arada bir yerde de karnı doyuyor.

Kathleen Stewart bunu İngilizce "attunement" olarak adlandırıyor (Stewart, 2012); Türkçe'ye "hemahenk olmak", "karşıdakiyle bir ahenk yaratmak" diye çevirmenin uygun olduğunu düşünüyorum. Çevremizle, diğer insanlarla, gündelik meşgalelerle uyumlu hale gelmek. Stewart böylelikle sıradanlığın içinde

2 Çalışma saatlerinin esnekleşmesi, daha doğrusu uzamasıyla bu tabir daha çok "memur" kesimi ifade eden, fazla efor harcanmayan bir çalışma temposu çağrıştırmaktadır. Bugün pek çok şirket çalışanı işten çok daha geç saatlerde çıkmaktadır.

gözden kaçan, genellikle siyaset diline, sosyolojik analize dönüşemeyen, temsil etmesi zor yaşam parçalarını açığa çıkarmanın mümkün olabileceğini; ilişkiler ve değişim üstüne farklı bakış açıları geliştirilebileceğini savunuyor.

Benim için Azade ile hemahenk olmak aynı zamanda kendi hayatımda yavaşlamak ve yavaşlık hakkında düşünmek için önemli bir fırsat sundu. *In Praise of Slow* (Türkçe'ye *Yavaş* olarak çevrilmiş) isimli kitabında Carl Honoré, yaşamanın alabileceği daha yavaş haller üstüne kafa yoruyor. İş hayatından sağlık sektörüne, şehir tasarımlarından spor yapmaya ve hattâ cinsel hayata uzanan yavaş yaşama ahlâkının neden özellikle bugün çok gerekli olduğunu anlatıyor (Honoré, 2004).

Hızlı yaşamanın hemen her alanda büyük bir bedeli var, hem insanlara hem diğer canlılara hem doğaya. Kullandığımız hızlı makineler, hızlı ulaşım şekilleri, fast-food kültürü, hızla el değiştiren sayısız tüketim nesnesi ile dünyadaki karbon salınımı, yoğun emek sömürüsü ve yabancılaşma birbiriyle yakından alâkalı. Hızlı üretim ve hızlı yaşam şekli bugün kapitalizmin en önemli dinamiği. Farklı bir dünyadan dem vurmak, öncelikle şu an içinde bulunduğumuz ritmi bozmak, zaman-mekânı dönüştürmekle mümkün.

Azade'nin zamanı kapitalizmin zamanı değil. Azade'ye "yetişkin" dünyasını öğreten bir baba olmadan evvel, onun bana vereceği dersleri lâyıkıyla öğrenmem gerektiğini düşünüyorum. Zamanın genişlemesi, uzaması, yavaşlaması, aceleye hiç mahal olmaması; eşyanın kıymetsizliği, ama mesela bir taş parçasının hayati önemi... Azade ile geçen zamanlar ona sadece gözkulak olmaktan çok daha fazlasını içeriyor. Duruyorum ve durmaktan keyif alıyorum. Sonra biraz yürüyüp bundan da keyif alıyorum. Azade bana bakıyor, ben ona bakıyorum. Sonunda hiçbir şey olmamış gibi oluyor. Naomi Stadlen'in kitabının başlığı gibi: *What Mothers Do: Especially When It Looks Like Nothing* (Stadlen, 2004). (*Anneler Ne Yapar? Özellikle Hiçbir Şey Yapmıyor Gibi Görünürken* şeklinde çevrilebilir.)

Bir sonraki bölümde armağandan bahsederken tam da bu konuyu ele alacağım. Emek-zamanın içinin boş gibi gözüktüğü, üretimin hesaplanamaz, işçinin (burada bakım işini yapan kişi) ikâme edilemez olduğu "bok-püsür" faaliyetlerden bahsedeceğim. Burada bahsi geçen bakım işi için harcanan zamanın parasal anlamda kıymetini bulmak; yani saat cinsinden hesaplamak, birim başına düşen fiyatı belirlemek, almak-satmak mümkün değil. Bir bebeğe bakmak (ve onun da size bakması), piyasanın kavramlarıyla ancak çok sınırlı bir şekilde ele alınabiliyor. O anlamda armağan, daha geniş telmihleriyle piyasanın şu an sunduğu zaman-mekân örgütlenmesinden daha farklı ihtimaller sunuyor.

Bir ilişki kurma şekli olarak armağan

Armağan bir değiş tokuş yöntemidir; fakat piyasa (sözleşmeye dayalı ekonomik değişim) ve sosyal devlet (bir havuzda toplanan değerin yeniden dağıtımı) gi-

bi iki hâkim değiş-tokuş mantığından radikal şekilde farklıdır. En önemli farkı, insanlar arasında kurulan ilişkinin mahiyetidir. Armağanın odak noktası değiş tokuşu yapan kişilerdir. Her değiş tokuş ilişkiyi devam ettirmeye yöneliktir. Nesnenin kendi içinde değeri görece daha az önemlidir. Bir elmas yüzüğe karşılık birkaç kelime kâfi gelebilir. O yüzden para gibi eşitleyici araçlara ihtiyaç duyulmaz.

Buna mukabil piyasa, nesnelerin birbiriyle ilişki içinde değer taşıdığı bir sistemdir. Üç elma, dört armut kadar değerlidir. Alan ve verenin kim olduğundan bağımsız olarak nesneler el değiştirir; daha doğrusu nesnelerin değerinin kişilerden bağımsız bir mantığı vardır. Armağanın öngördüğü kişisel ilişkilere gerek yoktur; bir mal aracılar yahut internet kullanılarak da alınıp satılabilir. Devamlılık da şart değildir. Piyasa ilişkisindeki değiş tokuş her defasında biter ve yeniden başlar. "Armağan değişiminde ise geri vermek kadar verileni almak da zorunlu olduğu için, toplumsal ilişkinin sürekli yeniden üretilmesi [gerekir]" (İnsel, 2003: 13).

Burada armağanla piyasa arasında yapılan ayrımın ne kadar muğlak olabileceğini hemen fark etmek mümkün. Zira piyasada da kişisel ilişkiler kurulabilir; mesela çoğunlukla hep aynı berbere gidilir. Yahut armağan vermek, birtakım ticari girişimleri desteklemek için kullanılabilir. Bu muğlaklıklar aslında armağan kavramının zayıflığını değil, aksine ne kadar etkili ve yaygın bir yöntem olduğunu gösterir.

Günümüzde armağan deyince pek çok kişinin aklına sadece birtakım paketlenmiş nesneler gelir. Toplumun gündelik işleyişinde her yere sinmiş olan armağan ilişkileri genelde dikkat çekmeyecek bir detay olarak geçiştirilir. Daha kötüsü armağan, piyasa mantığının maskelenmesi olarak görülür. "Armağan yoktur, her şey bencillikten ibarettir" der çağın ruhu (Godbout, 2003: 26).

Jacques Godbout, *Armağan Dünyası* isimli kitabında armağanın yaygın varlığına rağmen genelde aydınlanmacı inançlar ve piyasaya has açıklamalar ile üstünün sürekli olarak örtüldüğünü ifade eder. Godbout'ya göre modern insan, olan-biten karşısında elinde "rasyonel" (sosyolojik-politik-Freudcu vb.) açıklamaları olan kişidir. Bir işleyişin arkasındaki mekanizmayı gerçeklik ilkesine göre açıklayabileceğini varsayar. Weber'in gözlemine paralel olarak dünyanın sihrinin bozulmuş olduğunu düşünür. Geriye kuru bir hakikat kalmıştır. Bu hakikat aynı zamanda Batı'nın kendinde gördüğü üstünlüğün bir alâmeti olarak iş görür. Modern olamayanlar, diye varsayılır, eşyanın işleyişindeki gerçek kanunları bilemez; o yüzden dinler, ritüeller ve mistik açıklamalar icat ederler (Latour, 1993).

Armağan da işte bu yolla "açıklanır", yani ekonomik aklın bir türevi haline getirilir. Armağan ilişkisi bir muhasebe kaydı gibi ele alınır. İnsanın çıkarcı olduğu, her verilenin bir karşılığı olduğu söylenir. Piyasanın değerleri insana aktarılır; insanın özü olarak sunulur (Williams, 1999). "Sen yemek aldın, ben de kahveleri ıs-

marladım" derken bile sanki bir ticari değiş tokuş gerçekleştiği düşünülür.

Oysa gerçekleşmez. Kahvenin ve yemeğin fiyatı birbirini tutmaz; yapılan mutabakat aslında ilk göründüğünden çok daha gizemlidir. İkisi de parayla alınır, lokanta piyasaya göre işler; ama gene de iki kişi arasındaki değiş tokuşta bir "kayıtdışılık" vardır.

Jacques Godbout, "verdiğin kadar almak" sözünün günümüz insanının şiarı olduğunu; fakat yaşamda bu prensibin her yerinden döküldüğünü iddia eder (Godbout, 2003). İş hayatında, ailede, çocuklarla olan ilişkide, arkadaşlıklarda; yani neredeyse hiçbir yerde aldığı kadar veren yoktur. Pek çok çalışan sömürülür, verdiğinden daha azını alır. Beraberliklerdeyse zaten kimse ne verdiğinden ve ne aldığından tam olarak emin olamaz; huzur, mutluluk gibi muğlak kavramlar devreye girer.

Katı bir karşılıklılık prensibini muhafaza ettiği varsayılan piyasa ilişkileri bile sürekli ilave açıklamalara ihtiyaç duyar: "Para alamadım, ama tecrübe kazandım"; "çok çalışıyorum, ama işimi seviyorum" gibi.

Onun yerine, aslında piyasanın, ekonomi uzmanlarının varsaydığı kadar hâkim olmadığı hipotezi ile yola çıkmak, bu durumları açıklamayı kolaylaştırır. Hayatta verilenler (emek, sevgi, inanç, dostluk, aşk ve kimi durumlarda para) ve alınanlar denkleşmez; denkleşse bile bu piyasa mantığında gerçekleşmez.

Bu, armağan ilişkisinin karşılıksız olduğu anlamına gelmez. Armağan karşılık bekler; hattâ sözleşmelerden daha bağlayıcı bile olabilir. Çünkü armağan, "alınanın karşılığının pazarlıkla, bir dış gücün belirlediği bir tarifeyle tespit edilmediği, kazanmak kadar kaybetmenin de önemli olduğu, verdiğinin karşılığını almama yoluyla üstünlük arama stratejilerinin mümkün olduğu, [verilen karşılığın] zaman ve mekâna yayıldığı, ucu açık bir toplumsal ilişkidir" (İnsel, 2003: 13).

Daha önce değindiğim gibi, verilen karşılık illa ki alınanla eşdeğer olmak zorunda değildir. Hattâ ortada somut bir karşılık bile olmayabilir: sadaka verenin hayır duası alması gibi... Armağan ilişkileri, işte bu tam belirlenemeyen karşılığı doğru dengelemek üzerine kuruludur; doğası gereği değişken bir eşitsizlik peşindedir.

O anlamda değer sistemi olarak devletin öngördüğü ilişkilerden ve piyasadan ayrılır. "Devlet eşitliğe, piyasa eşdeğerliğe, armağan sosyal bağa dayanır" (Godbout, 2003: 278). Armağan, önceki ikisinin zıttı değildir; ama farklıdır. Kibirden, üstünlük mücadelesinden, insani kötülüklerden ya da hileden münezzeh de değildir. Fakat diğer ikisinin oluşturduğu toplum tasarısından daha farklı olanaklar içerir. Bu farkları biraz açayım.

Armağan ilişkisinde oluşan değer sisteminin piyasadaki değer sisteminden farkını yukarıda ele aldım. Benzer şekilde, armağanın öngördüğü insan ve toplum ilişkisi de devlet-vatandaş ilişkisinden farklıdır. Armağan birincil ilişkilere dayanır: Bizim için benzersiz olan ve bizim kendileri için benzersiz olduğumuz kişilere karşı aramızdaki bağlardan kaynaklanan bir sorumluluk yaratır. Buna

mukabil modern devlet, haklar açısından sözleşmeyle tanımlanan formel bir sorumluluk tesis eder. İnsanları bireyler olarak tasnif eder; ama bu esnada yönetmek maksadıyla bireyleri istatistiki bir veriye çevirir. Birbirinin yerine geçebilen, denetlenen, anonim bir kalabalık üretir (Gellner, 1983). Bu tarz bir ilişki kişisel bağları desteklemeyen, kişilerarası yükümlülüklerden beklentisi olmayan bir bireyciliktir. Şöyle der Godbout: "Armağan sistemine göre bir kişi ne kadar fazla bağa sahipse o kadar [kişiselleşir, yani kişiselliği] güçlenir. Devlet [ise] tersine 'kişisellikten uzak bir birey'e ihtiyaç duyar" (Godbout, 2003: 117).

Azade ile olan ilişkimi anlamaya çalışırken devlet ve piyasa merkezli değiş tokuş modellerinin açıklamakta zorlanacağı bir ahenkten bahsettim. Fakat bu demek değil ki Azade ile olan ilişkim devlet ve piyasadan tamamen bağımsız şekilleniyor. Nüfus cüzdanından aile sağlık merkezlerine, gayet saldırgan pazarlama stratejileri takip eden uluslararası mama şirketlerinden oyuncak sektörüne kadar uzanan bir ağa takılı durumdayız. Daha önemlisi, piyasanın alıp kaçırdığı zaman ve mekânı geri kazanabilmek için bile gene piyasa ilişkilerine ihtiyaç duyuyoruz. Bir babanın ve kızının şehirde dolaşması, başka birinin (örneğin annesinin) ücretli emek piyasasına girmesiyle mümkün oluyor.

Bu yazıda bunlara uzun uzun değinmedim; fakat değinmemiş olmam devletle piyasanın önemsiz olduğunu; Azade ile olan ilişkimi salt armağanla tarif edebileceğimi göstermez. Destek mekanizmalarının, herkese açık alanların, serbest zamanların giderek azaldığı bir ortamda doğal olarak armağan ilişkileri de kısıtlanıyor. O anlamda burada sunulan tartışma, piyasayı ve armağanı birbirine hiç değmeyen iki durum olarak ele almıyor. Kapitalist ilişkilerin yarattığı somut koşullar, engeller var.

Ancak gene de armağandan bahsetmek önemli; çünkü insanların birbiriyle kurduğu çoğul ilişkilerin tamamını evrensel birtakım kategorilerle (sermaye, emek vs.) açıklama iddiası, birtakım kör noktalara sebep oluyor. En önemlisi Azade'ye verdiğim emek, eşdeğeri bulunamayacak bir kişisellik içeriyor. Dipesh Chakrabarty'nin Marx'ı yeniden değerlendirirken ele aldığı "gerçek emek" (*real labour*) ve "soyut emek" (*abstract labour*) arasındaki fark tam da bu noktaya açıklık getiriyor (Chakrabarty, 1997).

Chakrabarty, gerçek emek ile tek tek insanların birbirine eşitlenemeyecek farklı üretimlerini kasteder. Herkesin çalışma şekli, yaptığı işin içeriği, harcayabileceği efor birbirinden farklıdır; kişiye has bir tarafı vardır. Soyut emek ise kişilerden bağımsız olarak ele alınan tektipleşmiş, birbirine eşdeğer hale getirilmiş ve bir değişim değerine tekabül eden emeği ifade etmektedir. Emeğin ücretlendirilmesi ve hattâ sermaye karşıtı bir politik hareketin örgütlenmesi bu türden bir soyutlama içerir.

Fakat soyut emek, yok edilemeyen bir uyumsuzluğu içinde barındırır. Her ne kadar "sermaye" olarak kodlanıp geçilse de bir "aşırılık", bir "kayıtdışılık" kendini gösterir durur. Sonuçta birbirine denk olmayan bir çoğulluğun üstünün örtül-

mesi, daha doğrusu birbirine eşit olduklarının varsayılması gerekmektedir. Chakrabarty, sermaye ve emeğin kültürler ötesi kategoriler haline gelmesinin, evrensel bir anlatıya dönüşebilmesinin ancak bununla mümkün olduğunun altını çizer (Chakrabarty, 1997). Bu esnada, başka türlü ilişkiler gözden düşer. İnsanın yaptığı işi şekillendiren diğer unsurlar (sevgi, tanrılar, merhamet, kızgınlık vs.) sermayenin işleyişi açısından önemsiz açıklamalara dönüşür. En iyi ihtimalle, modern olmayan aklın bir yanılsaması olarak "kültürel/kişisel farklılık"a indirgenir.

O halde kapitalizm merkezli açıklamalar her ne kadar önemli kazanımlar getirse de bir yandan da diğer açıklamaların, diğer modellerin sessizleştirilmesine yol açar. Kapitalizm, temel açıklama kategorisi olarak muhafaza edilirken diğer ihtimaller ya bir başka zamana ait (kapitalizmin öncesi veya sonrası)[3] ya da (zaten bildiğimiz) kapitalizmin başka bir yüzü olarak sunulur.

Armağan da benzer şekilde ele alınır. İlk durumda, güya henüz ekonomik akla göre hareket edilmeyen eski dönemlere atfedilir. Giderek azalan, kaybolan, geleneksel yapılarla özdeşleştirilir. İkinci durumda ise, armağanın piyasadaki değiş tokuşla aynı mantığı güden bir "maske" olduğu varsayılır. İnsanın aslında armağan verirken de fayda hesabı yaptığı düşünülür. İki durumda da armağan, bilindik bir hikâye örgüsünün içinde hazmedilir. Kapitalizmin hikâyesi, uyumsuz mecraları ve kayıtdışı anları yutar.

Feminist yazarlar Gibson ve Graham, sermayenin kendinden menkul olarak kodlanması ve geri kalan tüm alanların ona uyumlu bir şekilde yorumlanması yüzünden kapitalizmin olduğundan daha kudretli gözüktüğünü iddia ederler. Oysa burnumuzun dibinde başka ekonomik modeller, başka ilişki kurma şekilleri ve hattâ başka sömürü biçimleri vardır. Fakat bunlar daha en baştan "kapitalizme tâbi olan ve onu yeniden üreten süreçler olarak resmedilir" (Gibson-Graham, 2010: 195).

Gibson ve Graham'e göre ev içindeki "kadınsı" işler de buna dâhildir. Ev içi, "gayri-kapitalist üretim ve tüketim alanı olarak değil, (kapitalist metaların) 'tüketim' alanı ve (kapitalist işgücünün) 'yeniden üretim' alanı olarak tanımlanır" (*a.g.e.*: 66). Zamanın büyük bölümü yukarıda bahsettiğim gibi gayri-kapitalist emeğe harcansa da gene de temel açıklayıcı kategori kapitalizm olarak kalır. Bir yandan çoğulluk ve farklılığın üstü örtülürken diğer yandan kapitalizm şişmeye başlar. Kapitalizm, bütün kültürel temsillerin her yerdeki her şeyi haline gelir.

> Kapitalizm kendiyle ilişkiye giren öznelere ve diğer toplumsal alanlara, kendi haznesinin muhteviyatı olarak, kendi sınıflandırma sistemine tâbi tutulmuş, kendi belirleyici varlığına göre tanımlanmış ve değer biçilmiş olarak anlam bahşeder. Metalaşma, kentleşme, uluslararasılaşma, proleterleşme gibi karmaşık kökenli toplumsal süreçler kapitalizmin kendi kendini gerçekleştirmesinin boyutları olarak görülür (*a.g.e.*: 66).

3 Keza sosyalizm de bugünü tamamen kapitalizme bırakır ve kendini gelecekteki bir zamana tehir eder. Kapitalizm, sosyalizmin zorunlu öncülü olarak düşünülür. Bugünkü ilişkiler gene kapitalizm merkezli olarak yorumlanır.

Fakat Chakrabarty'e göre farklılık her ne kadar sosyal teoride görünmez kılınmış olsa da geride (Derrida'nın tabiriyle) "iz"ler bırakır (Chakrabarty, 1997). Sermayeye içkin farklı zaman-mekânları, ritimleri, sermayeyle karşıt ilişki biçimlerini imleyen izlerdir bunlar. Nesnelere, bedenlere sinerler; yorumlamak zordur; fakat bu yok oldukları veya "geçmişin artığı" oldukları anlamına gelmez. Her gün parasal değeri tutmayan nesneler, sözler, uğraşlar alınır-verilir. Armağan, işte böyle bir açıklığı ifade etmek için kullanılabilir. Ahmet İnsel, armağanın kapitalizm ve devlet karşısındaki konumunu şu şekilde tarif eder:

> Armağan, kelimenin tam anlamıyla toplumsal olan, bu bağlamda salt iktisadî çıkarlara veya iktidar ilişkilerine indirgenemeyen bir sistemi betimliyor. Kişiler arasında toplumsal ilişkiyi kurmak, beslemek ve yeniden kurmak amacıyla, karşılığını almanın güvencesinin hukukî-formel bir sözleşmeye tâbi olmadığı ama gelenek, güven, şeref karmaşasının oluşturduğu yazılı olmayan bir kuralla belirlendiği genel değişim düzenini ifade eden armağan sistemi, liberal küreselleşmeyi ve dünyanın/yaşamın metalaşmasını dizginleyecek başka bir toplumsal oluşum düşünmemizi sağlıyor (İnsel, 2003: 18-19).

Buradan hareketle şunu iddia etmek mümkün: Kapitalizmin hâkimiyetini tekrar tekrar haykırmaktansa hemen önümüzde duran başka var olma ihtimallerini görünür kılmak, hegemonik yapılarla uğraşmak için daha üretken bir yol sunabilir. Bir bebekle kurulan gündelik ilişkiler bile kapitalizmi bugünkü tek muktedir olarak kodlayan dili bozmaya, başka ihtimalleri çağırmaya yarayabilir.

Sonuç

Bu yazı, iki temel mesele çevresinde şekillendi: Azade ile olan ilişkimi etkileyen şehirdeki fiziksel engeller ve bu ilişkiyi sınıflandıran kavramsal çerçeveler. Her iki durumda da hem insanın ontolojisine hem de onun ilişki kurma şekillerine dair birtakım varsayımların sorgulanması gerektiğine işaret ettim. İnsanların birbirini ikâme edemeyecekleri, birbirlerine indirgenemeyecekleri pozisyonlar üstüne kafa yordum. Özetlemek gerekirse şehre, babalığa, çalışma hayatına ve birine bakmaya dair egemen kalıpların sorgulanmasının önemini vurguladım.

Zira gündeliğe sinmiş eşitsizlikler, bütün bu alanları kesen birtakım hatlar boyunca tesis ediliyor. Cinsiyetçi ayrımlar, sadece kadın ve erkek arasındaki ilişkilerde değil hayatın pek çok mecrasında eşzamanlı olarak ortaya çıkıyor. İşin aslı, kadın ve erkek denilen kategoriler de zaten bu ilişkilerin sonucunda ortaya çıkıyor. Bok-püsür işlerin bölüşümü kadını kadın, erkeği erkek yapıyor. O halde, ancak bu alanların toplu etkisine bakarak cinsiyetçiliğin ve diğer ayrımcılıkların gerçek derinliğini görebiliriz. O yüzden bu yazıda, baba-kız olmanın çalışma hayatıyla, dadılarla, şehrin keşmekeşiyle bağlantısını göstermeye gayret ettim.

Bu esnada bir yandan da hem kendime dair pozisyonları hem de Azade'yle olan ilişkimi gözden geçirdim. Azade ile en azından şimdilik eşit olmayan bir ilişkimiz var. Ben onu taşıyorum, o beni taşıyamıyor. Fakat Azade benim değil, daha doğrusu benim sahip olduğum bir nesne değil. Piyasada benim için belirlenmiş bir değeri yok. Onu verip yerine üç elma alamam.

Azade bize emanet bir can. Annesiyle ben, ona bakıyoruz. Birine bakmanın, hiyerarşinin en altında kalmış bir emek türü olduğunu fark ediyoruz. Fakat değersiz olarak alta savrulan angarya işlerin savunulması, paylaştırılması ve yeni bir ışığa kavuşturulması bugün için hayati önemde. Sadece cinsler arasındaki eşitliği tesis etmek için değil. Aynı zamanda Foucault'nun tabiriyle kendimizi hem ekonomiden hem de ekonomiyle ilişkili olan bireyselleşme tarzından çekip almak için (Foucault, 1983: 216). Babalığı devlet ve piyasa kıskacında tarif eden iktidarı zorlamak için.

Bunun için bize sunulan hayatla deneyler yapmak, yeni bir ahenk yaratmak gerekiyor. İşin iç rahatlatan tarafı şu: Bizi kuşatan bu monoton ritmi bozmaya başlamak için bazen bir "armağan" yetebiliyor.

KAYNAKÇA

Akalın, A. (2009) "Ev İşlerinde Yeni Emek Çağı: Müdür, İşçisi, Ürünü ve Misafir", *Express*, no. 99, Ekim.

Alkan, A. (2005) *Yerel Yönetimler ve Cinsiyet*, Ankara: Dipnot.

Arıcan, G. (2012) "Doğum ve Babalık İzni", Kaynak:

http://blog.milliyet.com.tr/dogum-ve-babalik-izni/Blog/?BlogNo=373126. 29 Ekim 2012'de girildi.

Castells, M. (2005) "Sonsuzluğun Kıyısında Zamansız Zaman", *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür* içinde, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Chakrabarty, D. (1997) "The Time of History and the Times of Gods", *The Politics of Culture in the Shadow of Capital* içinde, Durham: Duke University Press.

Davis, M. (2007) *Gecekondu Gezegeni*, İstanbul: Metis.

Enloe, C. (1990) "Womenandchildren: Making Feminist Sense ofthe Persian Gulf Crisis", *Village Voice*, 25 September.

Foucault, M. (1983) "Afterword", P. Rabinow ve H. L. Dreyfus (der.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* içinde, University of Chicago Press.

Gellner, E. (1983) *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell.

Gibson-Graham, J. K. (2010) *(Bildiğimiz) Kapitalizmin Sonu: Siyasal İktisadın Feminist Eleştirisi*, İstanbul: Metis.

Godbout, J. T. (2003) *Armağan Dünyası*, İstanbul: İletişim.

Gorz, A. (2007) *İktisadi Aklın Eleştirisi: Çalışmanın Dönüşümleri / Anlam Arayışı*, İstanbul: Ayrıntı.

Gorz, A. (2009) "Otomobilin Ekolojisi", *Birikim*, no.248, s. 94-98.

Harvey, D. (2008) "Ütopya Mekanları", *Umut Mekanları* içinde, İstanbul: Metis, s. 167-223.

Honoré, C. (2004) *In Praise of Slowness: How A Worldwide Movement Is Challenging the Cult of Speed*, New York: Harper One.

Hürriyet (Ekim, 2012) "Avrupa'nın En Yoğun Trafiği İstanbul'da", Kaynak: http://www.hurriyet.com.tr/planet/21672997.asp. 11 Aralık 2012'de girildi.

İETT (2011) Yolcu Memnuniyeti Araştırması, Kaynak: http://www.iett.gov.tr/YolcuMemnuniyeti2011.pdf. 11 Aralık 2012'de girildi.

Illich, I. (2011) *İşsizlik Hakkı*, İstanbul: Yeni İnsan Yayınları.

İnsel, A. (2003) "Armağan Sorunsalının Açtığı Ufuk", *Armağan Dünyası* içinde, İstanbul: İletişim.

İş Kanunu, 4857/74. http://www.iskanunu.com/icerik/soruyorum/dogum-izni.html. 27 Haziran 2012'de girildi.

Latour, B. (1993) *We Have Never Been Modern*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Lefebvre, H., & Régulier, C. (2003) "The Rhythmanalytical Project", *Henri Lefebvre: Key Writings* içinde, Londra: Continuum.

Marcuse, H. (2002) *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Routledge.

Marx, K. (1969) *The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, der. D. J. Struik, New York: International Publishers.

OECD Report (2011a) *Better Life Index: Work Life Balance*, OECD, http://www.oecdbetterlifeindex.org/topics/work-life-balance/

OECD Report (2011b) *Better Life Index: Jobs*, OECD, http://www.oecdbetterlifeindex.org/topics/jobs/.

Scott, J. W. (2007) *The Politics of the Veil*, Princeton: Princeton University Press.

Sennett, R. (2011) "Sivil Bedenler: Çokkültürlü New York", *Ten ve Taş* içinde, İstanbul: Metis, s. 319-338.

Stadlen, N. (2004) *What Mothers Do: Especially When it Looks Like Nothing*, Londra: Piatkus Books.

Stewart, K. (2012) "Atmospheric Attunements", yayımlanmamış kitap makalesi.

Sullivan, S. A. (1992) *The Father's Almanac: Revised*, New York: Doubleday.

Williams, D. (1999) "Constructing the Economic Space: The World Bank and the Making of Homo Oeconomicus", *Millenium: Journal of International Studies*, *28*(1): 79-99.

"Anneliğin" Osmanlı romanında kurgulanışı*

*Feryal Saygılıgil***

Özet: Bu makalede, Osmanlı'nın ilk ve son dönem romanları arasından *Felâtun Bey ve Rakım Efendi*, *İntibah*, *Araba Sevdası*, *Şık*, *Mai ve Siyah*, *Sözde Kızlar*, Osmanlı romanlarının ideolojik oldukları iddiası üzerinden tipik örnekler olarak seçildi. Sözü geçen romanlarda, kadın karakterlerin yer alışı, "anneler" ve "annelik etme durumu", "anne terbiyesi" ve bu terbiye eksikliğinin sonucunda yaşananların işlenme biçimi tartışıldı.

Anahtar sözcükler: Osmanlı'da romanın kurgulanışı, annelik, terbiye, aile, erkeklik

Giriş

"Anaların kalbinden daha büyük bir mucize yuvası olamaz".
6 Mart 1926 *Cumhuriyet* gazetesi, Kadınlık Sütunu

Bu yazıda Osmanlı romanında erkek kahramanın biçimlenişinde "annelik" kurumunun işleyişi, kadınların yaşamlarının erkek kahramanlara göre kurgulanışı üzerinde duracağım.[1] Esas olarak, erkekler tarafından kaleme alınmış romanlarda kadınların kendi öznelliklerini kurma (ya da izin verildiği çerçevede kurma) öyküleri içinde "iyi anne" olup olmamanın erkek karakterin öznelliğini oluşturmasındaki etkisini tartışacağım.

Franco Moretti, edebî türlerin (dedektif hikâyesi, pikaresk roman gibi) kendi başlarına doğmadıklarını, aksine dönemin toplumsal ilişkilerinin soyutlamaları

(*) Bu makale, MSGSÜ Sosyoloji Bölümü'nde Kültürel Çalışmalar isimli doktora dersi kapsamında hazırlanan metnin genişletilip gözden geçirilmiş halidir. Metinle ilgili katkılarından dolayı Meral Özbek'e, Seval Şahin'e, Narin Bağdatlı Vural'a, Bahadır Vural'a ve Tülin Ural'a çok teşekkür ederim.

(**) İstanbul Arel Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

1 Yazıyı toparlarken Bora'nın (2011; bu makaleye dikkatimi çektiği için Tanıl Bora'ya çok teşekkür ederim) ve Sirman'ın (2000a-2000b) makalelerinden aldığım ilhamı belirtmem gerek.

ve ekonomik gündemin bir ürünü olduklarını dile getirir. Tıpkı yerel gerçeklerin tezahürlerinin çeşitli yerlerde farklı biçimlerde ortaya çıkması gibi (akt. İleri, 2005: 10). Moretti yine *Mucizevi Göstergeler* isimli yapıtında edebî yapıtlarda retoriğin[2] önemi üzerinde durur. Edebî söylemin retoriğin alanı içinde olduğunu ve retorik söz sanatları ve uzun anlatıları düzenleyen daha büyük bileşimlerin, bir dünya görüşünün derin, gizli, görünmez önkabulleriyle yakından ilişkili olduğunu belirtir. Moretti, Lukacs'dan yaptığı uzun alıntıda edebiyatta asıl toplumsal olanın içerik değil biçim, en temelde bir ideoloji olduğundan söz eder:

> Eserde biçim, kendisine konu olarak verilen hayatı kapalı bir bütün oluşturacak şekilde düzenleyen, bu hayatın zamanlarını, ritimlerini, dalgalanmalarını, yoğunluklarını ve akışkanlıklarını, sertliklerini ve yumuşaklıklarını belirleyen; önemli saydığı duyumları vurgularken daha az önemli olanları geriye iten, bazı şeyleri ön plana, bazı şeyleri fona yerleştirerek düzenleyen unsurdur... Her biçim hayata dair bir değerlendirme, bir yargıdır... (akt. Moretti, 2005: 20).

Lowental'ın da edebiyat çalışmalarının büyük oranda ideolojilerin araştırılması olduğu iddiasından hareketle,[3] Osmanlı'da ilk dönem Tanzimat romanlarına hâkim olan genel kurgusal yapı/romanın biçimini aşağı yukarı şöyle ifade edilebiliriz: Öncelikle iyi hâl (romanın kişilerinin çocuk, zengin, mutlu, dengeli, saf, iyi, bozulmamış hâlleri) (Çetin, 2002: 47) daha sonra ise, kahramanın genelde "babasız", yetim, kılavuzsuz kalma sonucunda dağılması, hem ailevî, hem toplumsal hem de ekonomik olarak yıkımı gelir. Moran'a göre ise *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat*, *İntibah*, *Sergüzeşt* ve *Zehra* romanları âşık hikâyeleri ya da meddah hikâyeleri kalıpları üzerine kurulmuşlardır ve yine bu hikâyelerden alınmış iki kadın tipi sergilerler. Birincisi "kurban tipi", ikincisi de "ölümcül kadın tipi"dir (Moran, 1990: 31-32). Aşağıda ayrıntılı tartışacağımız gibi romanların kurgusu kendi içinde birçok ipucu barındırır. Yazıldığı dönem itibariyle de romanın belli bir misyon taşıdığı, kamuoyu oluşturmak, "toplumu eğitmek" gibi bir görev üstlendiğini düşünürsek ideolojik olma meselesi daha açık hâle gelir. Dönemin romanlarından öğrendiğimiz ve bu yazının temelini oluşturacak romanın kurgusunda kullanılmış izlekleri şöyle ele alabiliriz. "Batılılaşmayla birlikte ortaya çıkan genç erkek tipinin duygusal gelişiminin tam olmaması", "babasızlık faktörü", "anneyle ilişki", "erkek kahramanın çevresinde yer alan kadınların kurgulanışı". Her ne kadar bu yazıda, Tanzimat ve sonrasında yazılmış olan *Felâtun Bey ve Rakım Efendi*, *İntibah*, *Araba Sevdası*, *Şık*, *Mai ve Siyah* ve *Sözde Kızlar* romanlarındaki kadın karakterlerin yer alış biçimi tartışılacak olsa da "erkekliğin biçimlenişi"yle ilgili de birçok bilgiye ulaşabileceğimizi düşünüyorum.

---

2 Moretti'ye göre retoriğin toplumsal, duygusal, partizan bir niteliği vardır. Amacı, öznelerarası bir hakikati doğrulamak değil, *belli* değerler sistemine taraftar kazandırmaktır.

3 "İdeoloji toplumsal çelişkilerin yanlış bilincidir ve bu çelişkilerin yerine toplumsal uyum yanılsamalarını geçirmeye çabalar" (Lowental, 2005: 224).

Osmanlı'da romanın ortaya çıkışı

Goldmann, Batı'da romanın, "pazar için üretimden doğan bireyci toplumdaki günlük hayatın edebi alana nakli" (akt. Timur, 2002: 19) biçiminde ortaya çıktığını belirtir. Birçok yazarın birleştiği nokta ise burjuva sınıfının doğuşuyla romanın doğuşunun koşutluk taşıdığı yönündedir. Osmanlı'da roman ise, Tanzimat adı verilen bir dizi kültürel ve kurumsal dönüşümün yaşandığı bir dönemde, 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra yazılmaya başlanır: Eğitim alanına da yansıyan reformlar nedeniyle yabancı dilleri –özellikle Fransızcayı– öğrenerek iyi yetişen, Fransız Devrimi, Aydınlanma ve Romantizmin etkisiyle yoğrulmuş olan genç nesil, dönemin Avrupası'nda hâkim olan kültürel atmosferi tanımaktadır. Şinasi, Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Paşa'nın ilk akla gelen isimler olduğu yeni kuşak aydınlarla 1860'lı yıllar civarında Osmanlı'da muhalif-politik bir hareketin ortaya çıkışı gecikmez.[4] Ancak burada altı çizilmesi gereken, "Osmanlı'daki muhalefetin Batı Avrupa'da görülen muhalefetten şekil olarak da, öz olarak da farklı olmasıdır... İktidar olsun muhalefet olsun ilk etapta devleti kurtarma gayreti içindedirler... Yeni Osmanlılar modernleşmeye değil, modernleşmenin algılama tarzına karşıdırlar" (Koçak, 2001: 77). İlk romanlar yeni entelijensiyanın üyeleri tarafından yazılır. Başlangıçta yaptığımız alıntılar bu noktada önem taşımaktadır. Çünkü Osmanlı'nın ilk yıllarında yazılan romanlar tezli romanlardır. Nitekim Yeni Osmanlılar, romanı siyasi düşüncelerini iletecek bir alan, önemli bir fırsat olarak görürler.

> Tanzimat edebiyatı olarak anılacak ilk Osmanlı/Türk romanlarının ortaya çıkışı, şiirin içerik değiştirmeye başlaması, nesrin, üstelik devlet katı lisanının ötesine geçerek anlaşılır bir Türkçe ile yazılması gibi derin bir anlayış farkı, tiyatro, hepsi bu çabanın bir yan ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Mücadelenin siyasî tayin ediciliği, bütün bu alanların da daha baştan edebî ve estetik bir değer olarak değil, fakat, tam aksine, siyasî bir eylem platformu olarak görülmesine ve algılanmasına da neden olmuştur (*a.g.e.*: 79).

Örneğin Namık Kemal, edebiyatın didaktik değerini öne çıkarır, "Sanat uğruna anlam feda edilmemelidir... Çünkü zikredilenin asıl faydası... onun bir ulusun doğru şekilde eğitilmesine sunduğu hizmettir" görüşündedir (Evin, 2004: 5). Tanzimat döneminin yazarları Şinasi, Şemseddin Sami, Namık Kemal, Ahmet Mithat geleneksel hayatı değil, Batı kültürünün Osmanlı seçkinlerinin yaşamına, davranış biçimi farklılığı, Osmanlıcanın yerini Fransızcanın alması, aşırı tüketim, gösteriş merakı şeklinde girmesini eleştirirler. Yeni Osmanlılar Batılılaşmadan yanadır ancak Batılılaşmanın bir derecesi vardır: "Batı kültürünün zararlı yönlerine hoşgörüsü olmayan, ekonomik ve bilimsel gelişmeyi, cömertlik,

4 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Mardin (1997), Koçak (2001).

tevazu, tutumluluk gibi değerlerle uyumlu kılacak, ölçülü ve düzenli bir modernlik düşlerler" (Saraçgil, 2005: 93). Yani, istekleri Batı kültürünün üstünlüğünün bilim, teknik ve ilerleme arzusu gibi maddi niteliklerini kabul etmek ancak Doğu'nun manevi ve ahlâki üstünlüğünü korumaktır. İlk romanların belli başlı konuları olarak aile ilişkileri, kadınlara bakış, İstanbul toplumunda Batılılaşma anlayışı ve ulaştığı boyutlar sayılabilir. Osmanlı'da Batılılaşmayla ilgili eleştiriler, Batılılaşmanın derecesi, kültürel ve ahlâki değerlerin korunması meselesi "züppe" tiplemesi ya da kadınlar ve aile üzerinden tartışılmıştır. Osmanlı edebiyatında 20. yüzyıl başına kadar cariyelik, görücü usulü evlilik ve çokeşlilik yüzünden kadınların ezilmesi temaları toplumsal eleştiri haline gelir. Görücü usulü evlilik ve kadınların eğitimi gibi meseleleri ele alan çok sayıda edebi eser arasında, Şinasi'nin *Şair Evlenmesi*, Ahmet Mithat'ın *Felsefe-i Zenan* ve *Diplomalı Kız*, Şemseddin Sami'nin *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat* sayılabilir.

Sirman, erken dönem romanlarda ortaya koyulan meseleleri, aileyi ve özellikle erkek ve kadınlar arasındaki değil, erkeklerin kendi aralarındaki ilişkileri dönüştürme arzusunun ifade edilmesi olarak vurgular (erkekler arası ilişki/eşitlik). İncelediği kritik ilişki, geniş ailenin lideri konumundaki erkeklerin, kendilerinden daha düşük statüdeki ve kendilerine birçok bağımlılığı olan erkekler üzerindeki iktidarıdır. Mesele, akrabalığa dayalı bir toplumun temelleri üzerine inşa edilmiş, tepesinde de bir hanedanın bulunduğu bir siyasetin öznesi olan hane sisteminden yani büyük evlerin hâkim olduğu bir düzenden (Sirman 2002: 235, ayrıca Ortaylı, 2000: 33-56) çekirdek aileye geçiştir. Tanzimat'la birlikte iktidar, mekânsal olarak sarayın/evlerin dışına taşınca geçmişte düşünülmesi pek de mümkün olmayan kamusal/özel ayrımıyla birlikte toplumsal hareketliliği akrabalık dışında başka kriterler belirlemeye başlayınca, aileler yuvaya dönüşür. Eski düzen, hane reisleri olan erkeklerin birbirine hiyerarşik bir şekilde bağlanmasına dayanır. Bu düzende, kadınlar da iktidarsız erkekler de hane reisine, hane reisi de kendini bu konuma getirmiş olan hamisine bağlıdır. Bu bağımlılık ilişkilerinin çözülmesi, bir yandan erkeklerin özgürleşmesini mümkün kılar diğer yandan yeni düzene direnmeye çalışan eski büyük hane yapılarını güçsüzleştirir.

Osmanlı ailesi

Bir çiftin biraraya gelmesiyle oluşan klasik anlamda çekirdek (heteroseksüel) aile, evlilik ilişkisiyle biraraya gelen bir erkek, bir kadın (karı-koca) ve onların çocuklarından oluşur. Ailenin "çekirdek aile", "geniş aile" gibi biçimleri vardır ve yaşanan ekonomik, siyasal süreçlere göre bu boyutlar değişebilir. Ancak Duben ve Behar'dan (1998) öğrendiğimize göre Osmanlı ailesi genel olarak çekirdek aileden oluşur. Aile yapısı çekirdek olup, farklı mekânlarda yaşasalar da yakın akrabalarla ilişkiler devam eder. Konak yaşamında ise zaten geniş aile söz konu-

sudur. Osmanlı'da evlilikten amaç, çoğalmak, yeni kuşaklar oluşturmaktır. Kadın evlilikte doğurduğu çocuklarla değer kazanır, geleceğini güvence altına alır. Kocanın maddi olanaklarına göre değişen aile yaşamında çocuksuz kadın işe yaramaz olarak kabul edilir; ya baba evine gönderilir ya da üzerine ikinci bir kadın alınır. "Gelin" ya da "kayınvalide" olmanın farklı anlamları vardır. "Kayınvalidelik" geline göre hiyerarşik olarak daha üst konumdadır ve Deniz Kandiyoti'nin (1997) belirttiği gibi kadınlar "patriyarkal pazarlık" yaparak aile içindeki güçlerini artırmaya çalışırlar. Osmanlı aile yapısında ataerkil değerler ve erkeğin hâkimiyeti söz konusu olsa bile sistemin düzgün işlemesi için gerekli kendine has kurallar ve hiyerarşik bir yapı söz konusudur. Osmanlı/Türk ailesinde özellikle yaşlı anne figürü, erkekler üzerinde büyük etkiye sahiptir. Erkek çocuk annesi olmak hem yaşlılık için garanti olup hem de bir sonraki kuşak karşısında kadına statü sağlar.

> Evin oğlu evlenirken, alınacak gelinin, kayınvalide, görümceler, eltilerle de geçinebilecek mizaç ve karakterde olmasına dikkat edilir. Ekseri aileler, yaşı küçük, şahsiyeti henüz katılaşmamış, terbiye kabul edebilecek kabiliyette gelin seçmeye büyük özen gösterir. Bazıları da, kendi yetiştirmeleri olan cariyelerin, aileye daha bağlı olacağı düşüncesiyle, daha munis ve saygılı davranacağına inanırlar. Satın aldıkları cariyeleri, evin oğlunun zevkine göre yetiştirerek, ona lâyık bir zevce hâline getirmeyi tercih etmişlerdir. Bu genç kızlar, piyano ve Fransızca dersleri ile bir yandan alafranga hayata hazırlanıyor, bir yandan da tecrübeli dadı kalfanın, büyük hanımefendinin terbiyesinde mükemmel bir Müslüman Türk kadını olarak yeni sosyal durumları için yetiştiriliyorlardı (Has-Er, 2000: 18).

İlber Ortaylı da Osmanlı ailesinde çocuğun babanın hukukî denetim ve velayetinde olsa da eğitiminden annesinin sorumlu olduğunu dile getirir (Ortaylı, 2000: 96). Bu durum kadınlara daha önce sözü edildiği gibi artı bir yük/sorumluluk getirmesiyle birlikte söz sahibi olma hakkını da verir ancak her zaman kadınların kendilerini annelik üzerinden tanımlamaları, anneliğin kimlik haline dönüşmesi durumunu da içinde barındırır. Özetlemek gerekirse, Osmanlı toplum yapısı ataerkil bir yapıya dayanmış olmakla birlikte, kadının/özellikle yaşlı kadının ev içinde küçümsenmeyecek bir ağırlığı vardır. Aile üyeleri içindeki bağlar, iktidar ilişkileri[5] üzerinden kurulur. Bourdieu'yü izleyerek şöyle bir tablo çizilebilir: "İlişkideki kişisel çıkar yönlerinin yumuşatılmasıyla iktidar otoriteye dönüşür. Ödenemez borçların inşası anneye çocukları üzerinde bir otori-

5 Foucault, iktidarın yalnızca Devlet aygıtı tarafından uygulanmadığı, bireysel ya da kolektif ilişkiler arasından geçen bir mekanizma olduğunu söylerken iktidarın diğerlerinin üzerinde doğrudan, hemen etkisini gösteren bir eylem olmadığını ama diğerlerinin eylemleri üzerinde olduğunu ve onları içerdiğini ekler (bkz. Riot-Sarcey, 2000: 153). "İktidar, ilişkilerdir. Birinin diğerini yönlendirdiği veya diğerinin hareketlerini belirlediği iki kişi arasındaki ilişkidir. Bazı amaçları gönüllü olarak içerir. İktidar, bir şeyi icra etme, yönetmedir. Bir toplumu, aileyi ya da grubu... Birisini yönetmek, onun bazı taktikleri kullanarak bir stratejiye göre idare etmek demektir" (Foucault, 1988: 13).

te sağlar (sembolik sermaye birikimi yoluyla). Kayınvalidenin oğlu ve diğer çocukları ile (ödenemez) borç bağlarından kaynaklanan iktidar, onun gelininden emek ve hizmet talep edebilmesini sağlayan otoriteye dönüşür" (akt. White, 1994: 150).

Tanzimat'la birlikte kadından beklenen, annelik yönüyle çocuğun terbiyesinden sorumlu tutulmasıdır. İyi anne olmak kadının toplumsal görevidir. Ayrıca değişen dünyaya ayak uydurması için kadının eğitimi gereklidir. Chatterjee'ye göre, "eğitimin amacı kadınların kafasına düzenlilik, tutumluluk, temizlik, kişisel sorumluluk duygusu gibi erdemlerin ('disiplin altına almanın' yeni toplumsal biçimlerine özgü burjuva erdemleri), işlerine yarayacak kadar okuma yazma, muhasebe ve hijyen becerisi; dış dünya tarafından belirlenen yeni fiziksel ve ekonomik koşullar doğrultusunda evi çekip çevirme kabiliyetini yerleştirmekti. Kadının evi çekip çevirebilmesi için evin dışındaki dünya hakkında bir fikri olması gerekiyordu; kadınlığını tehdit etmediği sürece bu dünyaya girebilirdi" (2002: 216). Tanzimat reformcularının çoğu kadınların eğitim görmesini desteklerler ve görücü usulüne karşı çıkarlar; bunun hürriyet fikriyle ilgili olduğunu ileri sürerler ve Batı tarzı yaşam, züppelik eleştirilir.

Osmanlı kadın tipi bu dönemde "iyi eş, iyi anne, iyi Müslüman"dır. Osmanlı entelektüelleri tarafından genellikle kadının durumunu iyileştirmek, "gelecek nesli yetiştirenler" ve "annelik" bağlamında tartışılır. Örneğin, Namık Kemal 1867'de yazmış olduğu bir makalede çocukların kötü yetiştirilmesini annelerin cahil olmalarına bağlar. Gelişmenin düzeyi toplumdaki kadınların gelişme düzeyiyle bir görülür. Namık Kemal'den Mizancı Murat'a kadar bütün romancıların üzerinde anlaştığı ideal kadın tipi: "Müslüman-Türk cemiyetinin de tercihlerini aksettirir niteliktedir. Güzel, zarif, terbiyeli, görgülü, kültürlü, hususiyle edebiyattan, musikiden anlayan, güzel konuşan, ev idaresinde, çocuk terbiyesinde bilgili ve başarılı, evine ve ailesine bağlı, kocasına sadık, iffet ve haysiyetine düşkün, vakur, ciddi, marifetli, saadeti evinin dört duvarı içinde arayan ve bulabilen, kendinden ziyade ailesi için yaşayan, fedakâr, feragatkâr kadın" (Has-Er, 2000: 411). II. Meşrutiyetten sonra artan milliyetçilik akımlarıyla birlikte kadının bu sayılan özelliklerine bir de vatan sevgisi eklenir (Duben ve Behar, 1998: 236).

Romanlarda anneliğin işlenişi

Romanlardaki kadın karakterlerin kurgulanışı ve "anneliğin" işleniş biçimine bakmak, yukarıda kısaca sunulan tarihsel çerçeveyi ve kuramsal boyutu daha anlamlı kılacaktır: İlk romanımız 1875 tarihli *Felâtun Bey ile Rakım Efendi*. Yapıtın yazarı, Ahmet Mithat Efendi, seçkinler sınıfının bir üyesi olan Namık Kemal'den farklı olarak halk tabakasından geliyordu. Kendi kendini eğitmişti ve aralarında büyüdüğü esnaf kültürüyle yakından ilişkisi vardı. İstekleri, evde hu-

zur, rahatlık ve sakinlikti.[6] Türk ailesini Avrupa'daki ailelerden üstün görüyordu (Duben ve Behar, 1998: 211-212). Ev içi, özel alan kadınla özdeşleştirildiğine göre ailenin temelini de kadın oluşturmaktaydı ve esas sorun Nurdan Gürbilek'in belirttiği gibi "terbiye-i nisvân" idi (2004: 44). Bunu diğer romanlarından da çıkarmak mümkündür. Sözü edilen romanda, temel sorun Batılılaşmanın nasıl olması gerektiği, uygulanma biçimi, "derecesi", "ölçüsüdür". Annenin bu mesele karşısındaki tutumu, romanda anneliğin işleniş biçimi ise gözardı edilecek gibi değildir. Batılılaşma için model, Batı'nın biliminden, Doğu'nun bilgeliğinden yararlanan, bundan bir sentez oluşturabilen Rakım tiplemesidir. Rakım'ın karşısına konulan Felâtun ise Batılı olmayı yüzeysel olarak algılayan, görünüşüyle "alafrangalılığa" özenen yapay bir insan tiplemesidir: Züppe. Yanlış Batılılaşmayı, Batılılaşmanın hatalı algılanışını, yüzeysel ve yapay taraflarını anlatmak için Tanzimat romanında ve hatta sonrasında "züppe tipi"[7] kullanılır, "züppelik" meselesi temel sorunlardan birisi haline gelir.

Rakım, dengeli biçimde Batılılaşmış, iyi eğitimli, çalışkan bir kişidir. Babasını küçük yaşta kaybeder. Annesi ise fedakâr birisi olarak çizilir; yanına aldığı Arap kalfa Fedayî'ye kocası öldükten sonra yapılması gerekenleri şöyle tarif eder: "Fedayî! Artık aramızda hanımlık, halayıklık kalmadı. İkimiz de çalışıp kendimizi ve bir de şu yavrucağı beslemekten başka çare yoktur" (Ahmet Mithat, 2003: 35). Rakım'ın annesi, dikiş diker, oya yapar, çevre, uçkur işler ve bunları Salı Pazarı'nda Fedayî'ye sattırır, "hasırlı ellerinin emekleriyle kimseye muhtaç olmadan geçinirler". Rakım eğitimini tamamladıktan kısa bir süre sonra annesi ölür. Ancak Arap Dadı, adeta annesinin yerini alır. Rakım'ın evdeki bakımını üstlenir. Annelik kimliği o kadar ağırlıklıdır ki Rakım'ın evlenmesinden bile kendisini sorumlu tutar: "Dadısı birkaç defa Rakım'ı evlendirmeye kalkıştı. Rakım kendisinin evlenmeye ihtiyacı olmadığını söylerdi. Sadık Fedayî, hane içi geline bir gelin gelmesini yalnız Rakım için istemeyip ihtiyarlık zamanında kendisinin dahi bir can yoldaşına ihtiyacını arz eyledikte Rakım işin bu cihetini münasip görerek bir cariye satın almaya karar verdi" (40). Yazar, isminin anlamı da fedakâr, canını esirgemeyen anlamına gelen Fedayî Kalfa'yı Rakım'ın annesinin yerine koyarak hem evdeki anne otoritesinin sürmesini sağlar hem de aile için-

---

6 Evin'e göre, "Ahmet Mithat romanlarında cemaatçilik, rahat ve sıcak bir aile ortamı şeklinde resmedilmiştir; kimse kendini onunla kısıtlanmış hissetmez; bilâkis, aile ortamı onları, evin dışındaki hayatın yozlaşmışlığı ve bozulmuşluğundan korur. Cemaatçilik, bireyciliği ve materyalizmi de reddeder; aile fertleri birbirine karşı her zaman cömerttirler; ailenin tek tek her üyesi kuvvetini sadakate dayalı dayanışma duygusundan alır. Pazarın yordamı, ev atmosferine sızamamıştır" (bkz. Evin, 2004: 120).

7 Tip, Murat Belge ve Berna Moran'a göre: "bireysel özelliklerinden, yani çeşitli huyları ve davranışları, duygulanış ve düşünüş biçimleri, içsel gelişim ve değişimlerden pek fazla söz edilmeyip, daha çok dıştan görünüşüyle ele alınan, nesnel biçimde gösterilen, benzerlerinin temsilciliğini yapabilmek için genel niteliklerle donatılmış, kendi dışında bir şeyi temsil eden roman kişisidir. Yani, roman dünyasının dışında kalan, dış dünyada mevcut bir kavramı ya da bir insan türünü temsil eden roman kişisidir" (bkz. Moran, 1990: 149-158; Belge, 1994: 15-30) Türk romanında değişen züppe tipleri, züppeliğin ele alınış biçimleri için bkz. Alver, 2002.

deki dadılık kurumunun işleyişini gözler önüne serer. Nitekim Rakım, Canan ismini verdiği Çerkez kôleyi satın aldıktan sonra "Acaba dadım bu işe ne diyecek? Gördün mü bir kere çocukluk ettim! Bir kere de anam makamında dadıcığıma danışmalı değil mi idim" diye endişe duyar. Fedayî Canan'ı da Rakım'ın beğeneceği biçimde yetiştirir: "Dadı kalfa, elinde büyütmüş olduğu çocuğun her hâlini, her ahlâkını lâyıkıyla bildiği cihetle Canan için öyle bir hareket şekli tayin ederdi ki, Rakım, kızı hiç sevmeyecek olsa bile ister istemez sevmeye mecbur olacaktı" (121). Zira Canan, satın alındıktan sonra sıkı bir eğitime tâbi tutulur. Fedayî Kalfa, Canan'a ev işleri, biçki-dikiş, nakış; Rakım ise, Arapça ve Farsça öğretir. Ayrıca Fransızca ve piyano dersleri de alır. Canan dört dörtlük bir ev kadını olarak yetiştirilir. Rakım'ın metresi, dostu, arkadaşı, Canan'ın piyano öğretmeni Yozefino, Rakım'la ilişkisi olmasına rağmen Canan ile Rakım'ı birbirine yakıştırır. Canan'ın Rakım'ı idare edebileceğini dile getirir: "Rakım içli çocuktur. Onu sen idare etmelisin. Güzel idare edersen kendine pek güzel bağlayabilirsin" (126). Canan'ı görüp beğenen ve onu satın almak için Rakım Efendi'ye büyük miktarda para teklif eden bir kişinin ortaya çıkması, Canan'ın sadakatini sınamanın bahanesi olur. Canan satılmayı kabul etmez. Böylece efendisi karşısında bağlılığını ispat etmiş olur. Fedayî'den sonra da Rakım'ın annesinin yerini alacak her zaman birileri vardır.

Romanın diğer bir kadın karakteri Mihriban, Felâtun Bey'in kız kardeşidir. O da Felâtun Bey gibi alafrangalığa özenen birisidir; "oya yapmasını, kese-çorap örmesini, yemek pişirmesini bilemeyen" biridir, ideal Müslüman-Osmanlı kadın tipinden uzaktır. Sonrasında "Otuz yaşında, aklı başında, mektepten çıkmış, âlemin her köşe bucağını öğrenmiş, asker yüzbaşısı" birisiyle evlenir ve kocasının onu terbiye etmesiyle hoppalığı bırakır: "Kadın kadıncık" yaşar (140). Canan gibi o da kocası tarafından ideal eş olarak yetiştirilir. Felâtun ile Mihriban'ın anneleri yoktur. Babaları Mustafa Merakî Efendi de isminin de tanımladığı gibi her şeyi merak edip, denemek isteyen, alafranga yaşamak hevesinde, sonradan görme birisidir. Dolayısıyla çocuklarda yetiştirilirken, terbiye noksanlığı, duygusal ve maddi yaşamlarını yönlendirme açısından da bir eksiklik, tatminsizlik, modelsizlik söz konusudur. Felâtun Bey, gündelik yaşamdaki becerisizlikleri bir yana duygusal yaşamda da başarılı olamaz. Sevgilisi Fransız tiyatrocu Matmazel Polini tarafından aldatılır. Zaten baştan eş tercihinde, Polini'yi seçerken yanılmıştır: Polini için romanda "işvebaz, hoppa, sahtekâr, cilveli, tiyatro malı, aşüfte" gibi kelimeler kullanılır. Felâtun sevgilisini terbiye etme kudretinden yoksundur. Polini, sevgilisi tarafından yetiştirilememiştir. Oysa Canan da hatta Rakım'ın yakın görüştüğü İngiliz aile Ziklas'ların kızları Margrit ve Joan da "düzgün yetişmiş", babası olmasa da anne sevgisi ve yönlendirmesi açısından tatmin olmuş Rakım tarafından yetiştirilirler. Rakım, birey olan, kendi ayakları üzerinde durabilen, bağımsız bir kadın olan Yozefino ile değil kendi yetiştirdiği Canan ile evlenir. Herkes tarafından uygun görülen de budur...

1876 tarihli ilk Osmanlı Anayasasının ilan edildiği yıl yayınlanan *İntibah* ise Namık Kemal tarafından kaleme alınmıştır. Namık Kemal başta da söz edildiği gibi Yeni Osmanlı'dır. Ahmet Mithat'tan farklı olarak iyi bir eğitim almıştır. Politik, radikal bir kimliği vardır. "Hürriyeti" ve "Anayasayı" savunur. "Türk ailesinin çözülmesi" diyebileceğimiz ifadenin başlatıcılarındandır. 1872'de *İbret* gazetesinde yayımlanan "Aile" isimli makalesinde Osmanlı ailesini eleştirir. Kadın ve çocuklar üzerindeki baskıya dikkat çeker (Duben ve Behar, 1998: 211). Kadınların terbiyesi meselesini sorun edinir: *Tasvir-i Efkâr*'da yayımlanan "Terbiye-i Nisvân Hakkında Bir Layiha" isimli makalesinde, bir milletin çöküşünün kadınların eğitimsizliğinden kaynaklandığını dile getirir (Durakbaşa, 2000: 104). *İntibah*'ın esas kahramanı Ali Bey, sinirli bir karaktere sahiptir; babasının yönlendirmesiyle iyi bir eğitim alır, birkaç yabancı dil bilir. Genç yaşında babasını kaybeder. Ali Bey'in annesi Fatma Hanım, "eğitimden terbiyesini almamış olsa da yirmi beş yıl boyunca beyinin terbiyesini almış" (Namık Kemal, 2003: 33) bir kadındır. Fatma Hanım, oğlunun her şeyiyle ilgilenen, fedakâr anne tipi olarak çizilir. Oğlunun mesleğinde yükselmesi, terfi etmesi, sorumluluk sahibi olması gibi beklentileri vardır (64). Ali Bey, annesine saygı duyar, ondan çekinir; Mehpeyker isimli bir fahişeye tutulup –ki Mehpeyker eksik terbiye sonucunda fahişe olmuştur– eve geç gelmeye başlayınca annesine iş yerinde mesaiye kaldığı yalanını söyler. Oğlunu bu tutkulu kadının etkisinden kurtarıp yeniden evine bağlamak isteyen Fatma Hanım, iktidarını ev içinde sürdürebilmek için kendisine boyun eğecek, terbiye edebileceği, "gelin" olarak görebileceği bir cariye arayışına girer: Akıllı, iyi eğitilmiş, köle Dilaşub'u satın alır, Ali Bey'in onunla bir an önce birlikte olup, Mehpeyker'i unutması için de çeşitli yollar dener (106). Fatma Hanım, Dilaşub'u seçim nedenini şöyle açıklar: "Yalnız güzel değil oğlum. Terbiyesi simasına faik. Oldukça okumak yazmak biliyor. Güzel sesi var, güzel piyano çalıyor. İğne işlerinin hepsinde Avrupa kızları kadar marifetli. Hele tabiatı melek gibi" (108). Ali Bey, cariyeyi ne yapacağını sorunca ise, "Allaha emanet yaşın yirmi ikiye basıyor. Ev bark sahibi olacak zamanın geldi. Şimdi sana kibar kızı bulsam almadan göremeyeceksin. Aldıktan sonra şayet hoşlanmazsan, ömrün oldukça azap içinde kalırsın, bu bir. Evde iki hanım peyda olur, biz birbirimizle geçinemezsek yine sen rahatsız olursun, bu iki. Ama bu cariyedir, beğenirsen koynuna alacaksın, istediğin gibi *terbiye* edeceksin" (vurgu benim, 108). Ali Bey annesini çok önemser, terbiyesi noksan, fahişe bir kadının, Mehpeyker'in, annesi tarafından onaylanması zaten mümkün değildir. Mehpeyker'in kendisini aldattığını düşününce evine, annesinin şefkatli kollarına geri döner: "Validesinden kendini bildi bileli her ne hareket müşahade eylediyse cümlesini birer birer gözünün önüne getirdi. Aralarında hiçbirini bulamadı ki hakkında iyiliğin ta kendisi, lütfun kendisi olduğuna vicdanen hükmetmesin! Hatta en şiddetli muamelelerini bile türlü türlü teveccühlerle bir şefkat örneği görürdü. O zaman için hayatı, saadeti Mehpeyker'i istediği gibi rezil etmek-

le validesini mümkün olduğu kadar gönlünü almak maksatlarından ibaret kesilmiş idi" (115). Çeşitli olaylar sonucunda Ali Bey, Dilaşub'u kendisini aldattığı gerekçesiyle satmaktan çekinmez. Fatma Hanım ise oğluna karşı duyduğu merhamet dolu sevgi yüzünden onu yargılayamaz ve oğlu üzerindeki iktidarını kaybetmemek (120), oğlunun ona karşı olan saygısını yitirmemek için hiçbir müdahalede bulunmaz.[8] Romanın sonuna doğru Ali Bey sefahat âlemine gittikçe meyleder. Mirasyedi durumuna düşer; harcamaları artar. Fatma Hanım, oğlunun bu durumunu gördükçe sıkıntısı artar ve yaşamını kaybeder. Ali Bey ise çöküşüne doğru hızla ilerler... Mehpeyker romanda kamusal mekânda karşılaşılan, kontrol edilemeyen, bağımsız bir kadındır. Kendi başına yaşar, bireydir. Romanın kahramanı Ali Bey, Rakım'ın Yozefino ile yaşadığı ilişki gibi Mehpeyker ile ancak tensel arzularını tatmin edebilir; ondan ötesine geçip, cemaat/toplum tarafından "onaylanan" bir ilişki yaşayamaz. Nitekim Mehpeyker, ilişkinin sınırlarının ötesine geçtiği, fazlasını istediği için romanın kötü kişisi olur. Oysa Yozefino, ölçüyü kaçırmaz, arzularına gem vurur ve Canan ile Rakım'ın arasından çekilir. Ailenin dostu olarak kalır. Ancak ilişkinin bundan sonrasını elbette bilemeyiz.

Finn'e göre (2003: 38), "roman temelde Mehpeyker ile Ali Bey'in annesi arasındaki iktidar ilişkisidir. Geri planda da Ali Bey'in ölmüş babasının ruhu gözükür. Ali Bey, eylemin öznesinden çok nesnesi durumundadır; etkin eylem, Mehpeyker'in ahlâk dışı fiziksel tutkusu ile Ali Bey'in annesinin erdem dolu tinsel aşkı arasındaki çatışmadır."

Recaizade Mahmut Ekrem tarafından kaleme alınan *Araba Sevdası* (1896), eleştirmenlere göre kendinden önceki ve dönemindeki diğer romanlarla kıyaslandığında birçok yenilik barındırmaktadır: "Roman bünyesine uygun ilk Türk eseri" (Tanpınar, 1997: 491) olarak görülür. Finn'e göre ise, romanın kahramanı Bihruz, Osmanlı Devleti olarak işlenmiştir (Finn, 2003: 93); eser fiziksel gerçeğe yaklaşımın başlatıcısıdır (*a.g.e.*: 97). Moran ise kullanılan iç konuşmanın ve bilinç akımı tekniğinin üzerinde durur; Bihruz tiplemesini Don Kişot'a benzetir (Moran, 1990: 64-65): Bihruz'da yeni olan kendine özgü kafa yapısı, zihniyeti ve iç yaşantısıdır. Bihruz, Ali Bey ile Felâtun Bey arasında dolaşan bir züppedir. Romanda birçok simge kullanılmıştır: araba, şemsiye gibi (Parla, 2002: 132–133).[9] Şerif Mardin de Tanzimat edebiyatındaki züppe bolluğunu, dönemin bütün yazarlarını etkisine alan "Bihruz sendromu"yla açıklar (1997: 21-47). Recaizade Mahmut Ekrem'in yarattığı Bihruz tipi, diğer züppe tiplerinden Felâtun'dan ve Şöhret'ten farklıdır. Bihruz'un kitaplara ilgisi vardır: Hayalindeki sevgiliye ulaşmak, onu anlamak, şiirler yazmak için de olsa kitaba gerçek an-

8 Finn de benzer bir noktayı vurgular: "Anne, yalnızca oğlu üstündeki egemenliğini artırmayı amaçlamaktadır. Dilaşub'u satın almakla, Ali'nin eve getireceği bir gelinin tedirginliğinden kurtularak oğlunun cinsel açlığını doyurmasını sağlar" (Finn, 2003: 45).

9 Romanda kullanılan üslup ve dil için bkz. Parla, 2002: 133, 137.

lamda ilgi duyar, peşine düşer. Fransızca öğretmeni M. Piere'in getirdiği kitapları sabahlara kadar okur ve bitirir. Okumaktan yorgun düşer.

Bütün züppe tiplerinde "görmek değil görünmek önemlidir"; bu mesele *Araba Sevdası*'nda yazarı tarafından eserin satır aralarında dile getirilir. Görünüşe fazla özenmek, kötü/yarım kalmış eğitim, mirasyedilik, saflık, yalnızlık, kuruntu züppelerin ortak yanlarıdır. Bihruz da diğer züppeler gibi sevgili konusunda büyük bir hayal kırıklığı yaşar. Çamlıca Bahçesi'nde rastladığı Periveş Hanım, aslında orta halli bir aileden, genç bir duldur. Periveş Hanım'ın güzelliğine vurulur, arabasından kentsoylu bir sınıftan olduğu yanılgısına düşer. Bihruz, düşlerinde kendi istediği gibi bir Periveş Hanım yaratır ve peşinden gider.

Bihruz Bey, ailesinin tek çocuğudur ve bir hayli şımartılır, eğitimi yarım kalır ve devlet dairesinde çalışmaya başlar. O da babasını genç yaşında kaybeder. Annesiyle ilişkisi ise hiçbir zaman yakın değildir. Kendisiyle çocukken de dadılar, uşaklar ilgilendiğinden annesi ve babasıyla arasında hep bir mesafe vardır: "Çocukluktan kurtulduktan sonra mektebe gitmek, çarşı pazarda midillilerle gezmek zamanı geldiği için ana babasını yine çokluk görmezdi... Peder paşa ölmekle başa bir de mirasyedilik çıkınca türlü türlü eğlenceler, israflar yol aldı. İşte bey gece gündüz bunlara sarf-ı efkâr etmekten bir çatının altında bulundukları hâlde günde yarım saat olsun validesini görüp görüşmeye vakit bulamaz olmuş idi. Yalnız geceleyin yatmaya gider ya da sabahleyin haremden çıkarken valide hanımın oturduğu odanın kapısından alafranga bir eda ile Bonsoir ya da Bonjour deyip zavallı kadından karşılık almaya da lüzum görmeksizin çekilip giderdi" (Ekrem, 2004: 159). Bihruz'un annesinin ismini öğrenemeyiz. Arkada kalmış, silik bir karakterdir, oğlunu sıkı sıkı takip etmez, kendi haline bırakmıştır. Romanda, Ali Bey'in annesi ya da Rakım'ın dadısı gibi güçlü birisi olarak ön plana çıkartılmaz. Annenin oğlunun üzerinde otoritesi yoktur, işlerine karışmaz, baskın karakterli birisi değildir. Ancak o da diğer anneler gibi oğlunu sıkıntılı görünce merak eder, ona ihtimam gösterir, Periveş'e olan ilgisi Bihruz'da gittikçe hastalıklı bir durum yaratınca bunu fark etmekte gecikmez: "Valideler evladını göremese de hâllerinden haber alırlar. Bana kimse bir şey söylemedi, ben kendim anladım. Oturuşundan, kalkışından, yemenden, içmenden, her hâlinden öyle anlaşılıyor". İsmini bilmediğimiz yirmi yıldır onlarla birlikte yaşayan dadı kalfa da müdahaleci olmayan, kendi halinde, Bihruz'un annesi gibi geri planda kalmış birisidir. O da Bihruz'u anne şefkatiyle sever ve "beyin hastalığında canla başla kendisine bakıp kederli vakitlerinde de hatırını almaya, kederini unutturmaya çalışır" (137). Bihruz'un annesi ve dadısıyla iletişimi yok gibidir. Onlar sadece evin idaresini sağlayan, Bihruz'un bakımıyla ilgilenen kişilerdir. Bihruz da Felâtun gibi yönsüz bırakılmıştır. Babasızdır ama annesi de onun maddi ihtiyaçlarını karşılamaktan öteye gidememiş, duygusal eğitimini ve terbiyesini eksik bırakmıştır.

Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın *Şık* romanı ise 1899 yılında yayımlanır. Hüseyin

Rahmi de Ahmet Mithat gibi halk için ve halkı eğitmek için yazar.[10] Kadın-erkek ilişkisi, romanlarında işlenen başlıca konulardandır. Sözü geçen romandaki Şöhret de Felâtun Bey gibi alafrangalığa özenen, kendini olduğundan farklı göstermeye çalışan, ancak ondan daha saf, her şeye inanan, hep başkaları tarafından kandırılan bir züppedir. O da Felâtun Bey gibi sevgilisi tarafından aldatılır. Sevgilisi Madam Potiş kötü, sahtekâr bir kadın olarak çizilir: "Şatırzade'nin metresi Madam Potiş piyasa aşüftelerinin en bayağılarındandır. Madam Potiş, kötü halce vardığı taşkınlıktan bugünkü uygar âlemin düşkün kadınlara sığınak olarak açık bıraktığı genelevlerin pek çoklarından bile kovulmuştur" (Gürpınar, 2002: 31). Şöhret de babasızdır. Annesi, "İstanbul'da bir eşi daha bulunmaz kurnazlıkta ve kadınlarca 'eli bayraklı' denilenden daha edepsiz bir kadındır" (31). Şöhret'in de bir türlü doğru yolu bulamamasının, budalalıklarının, şaşkınlıklarının, doğru kadını seçememesinin nedeni *terbiye* eksikliğidir. Annesi vardır ancak cahildir, oğlunu kanatları altına alıp gereken sevgiyi verememiş, kendi haline bırakmıştır. Şöhret'in ihtiyacı olduğunda annesi yanında değildir; kimsesizdir. Oradan oraya savrulur; hep bir arayış içindedir...

Mai ve Siyah, 19. yüzyıl Servet-i Fünun hareketinin öncülerinden Halit Ziya Uşaklıgil'in ilk usta işi romanı olarak görülür.[11] Romanın kahramanı Ahmet Cemil, mavi ve siyah arasında gidip gelen çelişkiler ve çatışmalar içinde ifade edilir. Ahmet Cemil, orta halli, mütevazı bir ailede doğmuş, Mülkiye'de eğitim görmüş, okumak, yazmak isteyen genç bir aydındır. Romanda Ahmet Cemil'in babası ölünceye kadar gayet mutlu, huzurlu bir aile tablosu çizilir. Baba öldükten sonra Ahmet Cemil çalışmak zorunda kalır ve yavaş yavaş çöküş başlar. Kız kardeşinin evliliğine engel ol(a)mayıp sonunda onu kaybeden, büyük şair olma ümidini ve rüyalarının aşkı Lamia'yı yitiren Ahmet Cemil, iş yaşamında da başarılı olamaz ve sonunda şiirlerini yakıp Yemen'de bir memuriyete gitmek üzere annesiyle birlikte İstanbul'u terk eder. Ahmet Cemil'in kişiliğinde dönemin düşlerle gerçekler arasında sıkışmış, arzularına ulaşamadığı için bunalan -ki bu arzular da Hüseyin Nazmi'ninki gibi bir ev, Lamia gibi bir sevgili sahibi ve meşhur bir şair olmaktır- bir erkek tasviriyle karşılaşırız. Ahmet Cemil de öksüzdür. "Aşırı Batılılaşma"nın temsil ettiği, duygu ve arzular karşısında yalnız kalan ve şaşkınlaşmış bir öksüzlük halinden biraz farklıdır Ahmet Cemil'in öksüzlüğü. Ahmet Cemil'in züppe olup olmadığı tartışılır ama modelsiz, babasız olduğundan genç bir erkek gibi büyüyememiş, sorumlu örnek bir aile reisi olmayı başaramamış ve sonunda annesinin şefkatli kolları arasına sığınmış olduğu açıktır. Dönemlerinde Servet-i Fünun yazarları toplumda geleneğe bağlı yazarları öfkelendiriyorlardı. "Sanat için sanat" düşüncesini benimseyen Halit Ziya gibi yazarlar Ahmet Mithat tarafından dekadan olmakla suçlanıyordu (Duben

10 Bkz. Moran (1990) "Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın Yüksek Felsefesi".

11 "Yayımlandığı 1897 yılında, Türk roman tarihinde yeni bir başarı evresinin göstergesi kabul edilir" (Finn, 2003: 151).

ve Behar, 1998: 109). Ahmet Cemil'in zamanının sosyal şartlarına uyum sağlayamaması gibi, Servet-i Fünun yazarları da kendilerini yazmak istedikleri modern roman tarzının dilsel ve duygusal biçiminden uzak tutamıyorlardı (Saraçgil, 2005: 155).

Ahmet Cemil, başlangıçta belirtilen ev ortamı sıcaklığının (Uşaklıgil, 2005: 45) sürmesi halinde, ancak korunup kollanarak, sorumluluk almayarak ayakta kalabilir; modern dünyanın getirdiği rekabet ortamına dayanamaz ve yıkılır. Romanda çizilen anne karakteri Sabiha Hanım, fedakâr ancak otoriter olmayan birisidir. "Sabiha Hanım çocuklarının hiçbir halini ve hissiyatını incelemekten uzak durmayan annelerdendir" (88). Baba öldükten sonra Sabiha Hanım'la Ahmet Cemil'in kız kardeşi İkbal, evin huzurunu, ev halini devam ettirmeye aynı özenle devam ederler (99). Evin huzuru İkbal'le evlenip eve içgüveysi olarak gelen Vehbi'yle bozulur. İkbal, evliliğinde hiç mutlu değildir. Ancak durumunu kimseyle paylaşmaz: "İkbal daima mahzun, daima sessiz, evin içinde bir hayalet şeklinde tahtalara basmaktan korkarak, annesiyle kardeşine sokulmaktan ürkerek dolaşır" (286). Ahmet Cemil kız kardeşi için üzüntü ve pişmanlık duymaktan başka bir şey yapamaz. Kızının Vehbi'yle yaşadığı mutsuz ilişkide birçok olaya Sabiha Hanım tanık olur. Ancak Ahmet Cemil annesine bu konuyla ilgili ne yapabileceklerini sorduğunda, "hiç" yanıtını alır (288). Romanda "hiç" birçok kez kullanılır: İkbal sona doğru yaklaşırken, bir şiddet sahnesi yaşanıp, Vehbi Bey evi terk ettikten sonra annesinin ne olduğunu sorması üzerine "annesine bakamaz. İniltiler arasında yalnızca "hiç" dediği işitilir" (332). Sabiha Hanım da, Ahmet Cemil de İkbal'in evliliğine müdahale edemezler ve İkbal gözleri önünde yaşamını yitirir. Murat Belge, "*Mai ve Siyah*" isimli makalesinde (Belge, 1994: 297), evlenme gibi nazik bir konuda iki kardeşin açıkça konuşup anlaşamamalarını geleneğe bağlar: "Zihinlerden geçenler, zihinlerde kalmaya mahkûmdur".

İkbal'i kaybettikten sonra Ahmet Cemil'le annesi daha da yakınlaşırlar: "İkbal'i kaybettikten sonra annesiyle arasındaki münasebet her zamandan ziyade duygulanmaya eğilimli bir incelik kazanmıştı. Bu iki yaralı kalp birbirine yakınlaşmak için daha büyük bir ihtiyaç duyuyordu; her vakit beraber bulunmakla yekdiğerini kaybetmek korkusunu örtmek isterler gibi idi..." (Uşaklıgil, 2005: 391).

Finn'e göre göre, Ahmet Cemil'e gazetedeki dostları çocuk gözüyle bakarlar, o da erkeklerin dünyasında bir çocuk kimliğiyle yaya kalır zaten. Bir çocuk gibi ne kötülüğü sezebilir, ne de kötülükle savaşabilir. Son savunusu, karmaşıklığına akıl erdiremediği bir ortama yenik düşen savunmasız bir kişinin yapacağı gibi "kaçmaktır" (2003: 171). O da annesine doğru kaçar, onun peşinden gider, "*annesini takip eder*" (vurgu benim, Uşaklıgil, 2005: 400).

Psikanaliz kuramı üzerine çalışan Phyllis Greenacre'a göre, kişinin kimliğinin oluşabilmesi, kimlik duygusunun gelişebilmesi için psikolojik anlamda an-

nesinden ayrılmış olması gerekir (Cebeci, 2004: 76). Nurdan Gürbilek, modelden yoksun kalındığından, kudret boşluğundan Namık Kemal'in *İntibah*'ında annelerinin oğullarını alabildiğine şımarttıklarını söyler (2004: 63). Bu yoruma, oğulların babasız kaldıklarında, sevgisinden şüphe etmedikleri, annelerine sığındıkları, çocuklaştıkları, çocukluklarını dondurdukları,[12] kimliksiz kaldıkları, kişiliklerini geliştiremedikleri, olgunlaşamadıkları da eklenebilir. Lacan, "Bilinçdışının Oluşumları" isimli yazısında şöyle der: "Baba, söz'den ibaret olan yasası sayesinde mevcuttur ve sözü de sadece anne tarafından tanındığı ölçüde Yasa değerini kazanır. Eğer babanın durumu kesinlik kazanmazsa çocuk anneye tâbi kalır" (akt. Tura, 2005).

Peyami Safa, *Sözde Kızlar* romanını İstanbul'un işgali, Milli Mücadele ve büyük taarruz döneminin İstanbul'unda 1923 yılında yayımlar. Romanın yazıldığı dönemin ortamına kısaca bir göz atarsak: II. Meşrutiyet ve I. Dünya Savaşı dönemi boyunca yükselen milliyetçilikle birlikte, kadının çocuk yetiştirmedeki rolü Gökalp ve diğerleri tarafından Türk milletinin ihtiyaçlarına bağlanır ve kadının erkeğe refakatçi olabileceği ya da olması gerektiği konusuyla birleşir. Aynı zamanda milleti eğitme ve erkeği doğru yola yöneltmenin de onun görevi olduğu dile getirilir. Annelik vatan vazifesi olarak görülmeye başlanır. II. Meşrutiyet döneminde Osmanlı kadınları, kadın derneklerinde, kadın klüplerinde, ayrıca gazetelerde, dergilerde, edebiyatta görünür ve aktif hale gelirler. Ancak, 1920'lere geldiğimizde Osmanlı'da kadınların özellikle II. Meşrutiyet'ten sonra belirginleşen hak alma mücadeleleri gittikçe geriler. Vatanın menfaati her şeyin önüne geçer. Dönemin *İnci* ve *Süs* gibi dergileri savaştan sonra da beklenilen kadın tipini şöyle çizer: "Ev kadını", "iyi anne" ve "iyi eş". 1920'lerde Bağımsızlık Savaşı yıllarında, romanlarda ele alınan konulardan biri yabancı okulların çocuklar üzerindeki olumsuz etkileridir. Birçok kötü yetişen çocuğun bu okullarda okuduğu öne sürülür. Aynı şekillerde, Batı hayranlığı, aşırı alafrangalık ve Batılılaşan toplumun çocukların üzerindeki kötü etkileri de işlenir. Sağlıklı çocuk yetiştirmek de ele alınan konulardan biridir. Serbest cinsellik, serbest aşk ve bunların ahlâk ve aile yaşamı üzerindeki yıkıcı etkileri 1920'lerin romanının ana temaları arasındadır. 20. yüzyılın başında romanlardaki düşmüş kadın Osmanlı toplumunda hissedilen ahlâki çöküşü sembolize eder. Belki kadınlar bu çöküşten bile sorumlu tutulur (Duben ve Behar, 1998: 202). II. Meşrutiyet döneminde kıvılcımlaşan kadınların toplumdaki yerlerini sorgulama durumu gitgide etkisini kaybeder. Savaşların da bitmesiyle kadınlar yine evlerine döner ve suskunluğu tercih ederek, kendilerine biçilen rolleri istemeyerek de olsa kabul ederler. 1923'e geldiğimizde artık bir Cumhuriyet kurulmaktadır. Kadınlara büyük görevler düşmektedir. Ocak 1923'te Atatürk yaptığı konuşmada, ilk terbi-

12 Nurdan Gürbilek, "Müebbet Çocukluk" isimli makalesinde Ahmet Cemil'in annesiyle birlikte Yemen'e gitmesini, "çocukluğa çakılıp kalmak" olarak nitelendirir. Kahramanı çocukluğa mahkûm eden, her şeyden önce babanın yokluğudur (2004: 149).

yenin anne kucağında verildiği ve bu nedenle kadının iyi bir eğitimden geçirilmesi gerektiğinin üstünde durur. Yeni kurulan sistemde kadının en önemli görevi anneliktir.

Sözde Kızlar romanının kahramanı Mebrure "temiz, namuslu, öz Türk Kızıdır" (Safa, 2005: 171). Mebrure, geçici olarak babasını aramak için geldiği İstanbul'da, süt kızı olduğu evin reisinin Şişli'deki konağında kalır. Konak, yanlış Batılılaşmanın, lüks tüketimin yaşandığı, alafrangalığa özenen gençlerin her geçen gün çöküşe doğru gittikleri, dünyanın gerçeklerinden habersiz, eğlence ve zevkle örülmüş bir gündelik yaşamın sürdürüldüğü bir evdir. Romandaki Behiç züppedir. Nevin ise "sözde kızlar" sınıfına girer (113). Babaları yoktur ama esas önemlisi anneleri Nazmiye Hanım da terbiye verecek yetenekten yoksun, evde yaşananları onaylanan, alafranga yaşamı tercih etmiş, gençlerin yaptıklarını hoş gören, onaylayan bir kadındır. Romanda Belma, Behiç, Nevin, Salih gibi alafranga yaşam -Belma'da daha da somutlaşan taklit etme, adını değiştirme- isteği duyan, yozlaşmış gençler karşısına Mebrure, Fahri, Nadir gibi "iyi yetişmiş, ahlâklı" gençler koyulur. Nitekim Nadir'in annesi Hayriye Hanım, fedakâr, oğlunu iyi yetiştirmiş bir annedir. Gençlerle ilgili düşüncelerini şöyle dile getirir: "Genç kızların, memur, muallime, mağazalarda tezgâhtar olmalarına itiraz etmem. Tiyatroya da gitsinler, çalgılı kahveye de gitsinler, kızmam. Amma aktrisliği aklım almıyor... Hiç kibar sınıfından, asilzade bir gencin oyuncu olduğunu gördünüz mü? Olmaz... Misal yok". Mebrure kendi annesini çok küçük yaştayken kaybetmiştir. Romanda annesinden "iyi tabiatlı, mücevher kalpli" bir kadın olarak söz edilir; "az konuşmak, titiz ve geçimsiz olmamak, güler yüzlülük" gibi iyi huyları uzun uzun anlatılır (136-137). Romanın sonunda Mebrure babasına kavuşur ve iyi yetişmiş bir genç olan Fahri ile evlenir.

Bu roman, diğerlerine göre geç bir tarihte yayımlanmış olsa da babasızlık ve "anne terbiyesinin önemi" meselesi yazarın başlıca kaygılarından biri olmaya devam eder. Behiç'in annesi Nazmiye Hanım ve Nadir'in annesi Hayriye Hanım iki farklı anne tipinin temsilcileri olarak karşı karşıya getirilirler.

Sonuç

İşlenen romanlarda anneler hiçbir zaman roman kahramanı olarak yer almazlar. İkincil karakterlerdir; oğulları ya da ev idaresi dışında yaşamla ilgili beklentilerini, endişelerini, sıkıntılarını, geçmişte nasıl bir yaşam düşlediklerini öğrenemeyiz. Onlar yalnızca "anne"dir. Romanlarda gerektiği yerde müdahale edip (ya da etmeyip) ardından geri plana çekilirler; otoriter, silik, fedakâr, cahil ya da bilgili olmaları erkek kahramanın karakterinin biçimlenişinde, alacağı kararlarda, yaşamdaki duruşunda belirleyicidir. Annelerin/kadınların oğullarını akıllıca idare etmeleri, sevgilerini esirgememeleri beklenir. Annenin duygusal eğitimine bağlı olarak erkek çocuk yaşamda ya yenilir ya büyümemiş olarak kalır ya da annesi-

nin yerini tutacak başka kadınların arayışına girer. Nitekim Rakım'ın dadısı annelik kurumunun işleyişine uygun olarak kendisinden beklendiği gibi Rakım'ın "duygusal eksikliğini" tamamlamak için "anneyi" ikame eder.

Ömer Türkeş, muhafazakâr romanlarda değerleri taşıyan çizgilerin, kimi zaman konaktan kimi zaman yuvadan geçseler de kesiştikleri noktanın aile olduğunu sôyler (2004: 592). Ailenin birliği gerçekten de ônemlidir. Ahmet Cemil'in babasının ailenin fertlerini iskemlenin ayaklarına benzettiği aile dengesinin tanımı aslında Tanzimat ya da Servet-i Fünun romanında kalem oynatan bütün yazarların aile dengesini algılayışlarını, kurmak istedikleri dünyayı çok doğru anlatır. Nitekim yazının başında da belirttiğimiz gibi Osmanlı'da iktidar da muhalefet de ilk etapta devleti kurtarma gayreti içindedir. Baba otoritesinden şikâyetleri yoktur. "Ancak 1836'dan sonraki tarihî gelişmeler Batılı politikaların yônlendiriciliği karşısında Sultanın iktidarsızlığının ortaya çıkmasıyla birlikte koruyucu baba otoritesine olan güveni sarsar. Henüz kendini Doğululuktan Batılılığa dônüştürmemiş olan Osmanlı kültürü, tümüyle bir boşluk içindedir; mutlakiyetçi bir kültür, mutlak bir hükümdardan yoksun olarak yaşamını sürdürmeye çalışır" (Kandiyoti, 1997: 137) Robert Finn ilk Türk romanlarını incelediği çalışmasında "babasızlık" ve "model eksikliği" üzerinde durur. Babaların karar verme yetisini, annelerinse duyumsal gereksinimlerini tartma olanağını aşıladığını; bunlardan birisinin eksik olmasının ise kahramanı bunalıma sürüklediğini (2003: 215) vurgular.[13] Babalar, iki kültür, Doğu/Batı arasında yalnız kalmış oğullarına kılavuzluk eder. Süper-egonun babanın otoritesi ile özdeşliği bu kuşak yazarlarca onay gôrür. Bağımsız, kendi ayakları üzerinde durabilen, ne istediğini bilen, anne-baba etkisinden kurtulmuş, birey olabilmiş bir erkeklik kurulamaz. Jale Parla'nın *Babalar ve Oğullar* (2002) isimli çalışmasında belirttiği gibi baba-oğul-ev üçgeninde babanın, dolayısıyla mutlak metnin kılavuzluğundan yoksun kalan oğlun yabancı etkilere açılması, sadece kendini değil bütün evi de yıkıma sürüklemesi meselesine, anne terbiyesinin, ilgisinin, sevgisinin, *duygusal eğitiminin* noksanlığını da eklemek gerektiğini düşünüyorum. Nitekim aile ve ev, anneyle ôzdeşleştirildiğinden ailenin çôküşü, kahramanın yıkımı ya da Felâtun, Şôhret, Bihruz gibi yolunu şaşırması anne terbiyesinin ve sevgisinin eksikliğinden dolayıdır. Ergenlikten bir türlü kurtulamamış, çocukluğa mahkûm erkeklerin dônüp gelecekleri yer ise terbiyeleri/eğitimleri kocaları (yani oğulların babaları) tarafından gerçekleştirilen annelerinin dizlerinin dibidir. Ahmet Cemil kitabın sonunda şôyle der: "İnsanlar ne kadar büyürlerse büyüsünler, ne kadar ihtiyar olurlarsa olsunlar yine bazı dakikalar vardır ki annelerine sokularak çocuk olmak isterler" (Uşaklıgil, 2005: 391).

13 Jale Parla da aynı temayı işleyecektir (2002).

KAYNAKÇA

Değinilen Romanlar

Ahmet Mithat Efendi (2003) *Felâtun Bey İle Rakım Efendi*, Özgür Yayınları, İstanbul.

Ekrem, R.M. (2004) *Araba Sevdası*, Özgür Yayınları, İstanbul.

Gürpınar, H.R. (2002) *Şık*, Özgür Yayınları, İstanbul.

Namık Kemal (2003) *İntibah*, Özgür Yayınları, İstanbul.

Safa, P. (2005) *Sözde Kızlar*, Ötüken Yayınları, İstanbul.

Uşaklıgil, H.Z. (2005) *Maive Siyah*, Özgür Yayınları, İstanbul.

Alver, K. (2002) "Züppeliğin Sosyolojisi: Türk Romanında Züppe Tipler Örneği", *Hece Dergisi Türk Romanı Özel Sayısı*, no. 65-67, Bahar, s. 252-266.

Belge, M. (1994) *Edebiyat Üzerine Yazılar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Bora, A. (2011) "Mazinin Lekeleri: Döpiyesle Örtünmek", *Feminizm Kendi Arasında* içinde, 185-204.

Cebeci, O. (2004) *Psikanalitik Edebiyat Kuramı*, İthaki Yayınları, Istanbul.

Chasseguet-Smirgel, J. (2005) *Ben İdeali*, Metis Yayınları, İstanbul.

Chatterjee, P. (2002) *Ulus ve Parçaları*, çev. İsmail Çekem, İletişim Yayınları, İstanbul.

Çetin, N. (2002) "II. Abdülhamit Dönemi Türk Romanı (1878–1908)", *Hece Dergisi Türk Romanı Özel Sayısı*, no. 65-67, Bahar, s. 34-52.

Duben, A. ve Behar, C. (1998) *İstanbul Haneleri: Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880–1940*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Durakbaşa, A. (2000) *Halide Edip Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Evin, A. (2004) *Türk Romanının Kökenleri ve Gelişimi*, çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul.

Finn, R.P. (2003) *Türk Romanı: İlk Dönem. 1872-1900*, Agora Kitaplığı, İstanbul.

Foucault, M. (1988) "Entretien avec M. Foucault", *Les Cahier du Grif, le Genre de l'Histoire*, Editions Tierce, Paris.

Gürbilek, N. (2004) *Kör Ayna, Kayıp Şark; Edebiyat ve Endişe*, Metis Yayınları, İstanbul.

Has-Er, M. (2000) *Tanzimat Devri Romanında Kadın Kahramanlar*, Atatürk Kültür Merkezi Başbakanlığı Yayınları, Ankara.

İleri, N. (2005) "Franco Moretti'den *Modern Epik*", *Cumhuriyet Kitap*, no. 827, s. 6-7.

Kandiyoti, D. (1997) *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, Metis Yayınları, İstanbul.

Koçak, C. (2001) "Yeni Osmanlılar ve I. Meşrutiyet", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 1, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 72-82.

Lowental, L. (2005) "Edebiyat Sosyolojisi Üzerine", *Pasaj*, no. 2, Güz, s. 217-231.

Mardin, Ş. (1997) *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Moran, B. (2004) *Edebiyat Üzerine Makaleler/Röportajlar*, İletişim Yayınları, Istanbul.

Moran, B. (1990) *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Moretti, F. (2005) *Mucizevi Göstergeler: Edebi Biçimlerin Sosyolojisi Üzerine*, çev. Zeynep Altıok, Metis Yayınları, Istanbul.

Ortaylı, İ. (2000) *Osmanlı Toplumunda Aile*, Pan Yayıncılık, Istanbul.

Parla, J. (2002) *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Riot-Sarcey, M. (2000) "Pouvoir", *Dictionnaire Critique du Féminizme* içinde, Puf, Paris, 151-157 (Türkçesi: *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*, çev. Gülnur Acar-Savran, Kanat Yayınları, 2009).

Saraçgil, A. (2005) *Bukalemun Erkek*, çev. Sevim Aktaş, İletişim Yayınları, Istanbul.

Sirman, N. (2002) "Kadınların Milliyeti", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 4, Milliyetçilik* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 226-245.

Sirman, N. (2000a) "Gender Construction and Nationalist Discourse: Dethroning the Father in the Early Turkish Novel", *Gender and Idendity Construction: Women of Central Asia, the Caucasus and Turkey* içinde, der. Feride Acar ve Ayşe Güneş-Ayata, Brill, Leiden, 162-176.

Sirman, N. (2000b) "Writing The Usual Love Story: The Fashioning of Conjugal and National Subject in Turkey", *Gender, Agency and Change* içinde, der. V.A. Goddard, Routledge, Londra, s. 241-282.

Tanpınar, A.H. (1997) *19. Asır Türk Edebiyat Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul.

Timur, T. (2002) *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum, Kimlik*, İmge Yayınları, İstanbul.

Tura, S. M. (2005) "Sunuş: Baba'nın Adının Hesaptan Düşülmesi", J. Chasseguet-Smirgel, *Ben İdeali* içinde, Metis Yayınları, İstanbul.

Türkeş, Ö. (2004) "Muhafazakâr Romanlarda Muhafaza Edilen Neydi?", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 5, Muhafazakârlık* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 590-603.

White, J. B. (1994) *Para İle Akraba: Kentsel Türkiye'de Kadın Emeği*, çev. Aksu Bora, İletişim Yayınları, İstanbul.

21. yüzyıl İstanbul'unda bir kadınlık hali: Bir sembol olarak tango

*Melin Levent Yuna**

Özet: Bu makale, 21. yüzyılın başında yaşayan "laik", orta ve orta-üst sınıf İstanbullu yetişkin şehirli kadının kendini inşa etme yollarından bir tanesine odaklanır: Hayat seçimleri, hayat tarzı, zevk ve boş zaman. Arjantin tango pratiği de 2000'li yılların yeni orta ve orta-üst sınıf kadınlarının bir kısmı için kendini ve benliğini yansıttığı, kurduğu tüketim, zevk, hayat tarzı ve boş zaman alanlarından bir tanesidir. Bu pratik 2000'li yıllarda icra edildiği haliyle yeni kadının kendini yansıttığı, toplumsal iktidar anlamında erkekle belli ilişkiler içerisinde olduğu ve benliğini inşa ettiği sembolik bir alandır. Bu makale, bu pratiği icra etmeyi seçen birinci nesil yeni orta ve orta-üst sınıf kadınların, bu pratik içerisinde yapıp ettikleriyle, kendilerini başka sosyo-ekonomik sınıflara ait olan kadınlardan ve kadınlık hallerinden nasıl ayrıştırdıklarını anlatmaktadır.

Bu makale, 2008-2011 yıllarında İstanbul'da yaşayan, boş zamanlarında tango yapmak üzere bu pratiği icra etmeye başlamış dansçılarla yapılan görüşmeler ve 2006-2011 yılları arasında tango icracıları arasında yaptığım katılımcı gözlemler sonucu ortaya çıkmıştır.

Anahtar sözcükler: Arjantin tangosu, toplumsal pratik, cinsiyet, kadın, sınıf, şehir İstanbul'u, hayat tarzı, boş zaman sosyolojisi, Pierre Bourdieu, Anthony Giddens

Ben bu makalemde, 2000 yılı ve sonrasında İstanbullu kadının kendini nasıl kurduğuna bakmayı amaçlamaktayım. Temel sorum, çağdaş İstanbullu kadının kendini nasıl inşa ettiğiyle ilgilidir. Aydınlanmadan sonra, özellikle de 20. yüzyıl sonrasında benlik ve kimlik sadece toplumsal roller tarafından verili olmaktan çıkmış aynı zamanda bir o kadar da inşa edilen bir şey olmaya başlamıştır. Benlik inşasının pek çok yolu olabilir. Bu makale 21. yüzyılın başında yaşayan "laik", orta ve orta-üst sınıf İstanbullu şehir kadının kendini inşa etme yollarından bir tanesine odaklanır: Hayat seçimleri, hayat tarzı, zevk ve boş zaman. 21. yüzyılın İstanbullu laik, şehirli, orta ve orta-üst sınıf kadını kendini kur-

(*) Yeditepe Üniversitesi, Antropoloji Bölümü.

manın bir yolu olarak Anthony Giddens'ın tanımladığı hayat seçimleri ve hayat tarzını,[1] Pierre Bourdieu'nün tanımladığı hayat tarzı,[2] zevk ve tüketimi ve Kenneth Roberts'ın tanımladığı boş zamanı[3] (*leisure time*) seçmektedir (Giddens, 1991; Bourdieu, 1984; Roberts, 1991). Arjantin tango pratiği de 2000'li yılların yeni orta ve orta-üst sınıf kadınlarının bir kısmı için kendini ve benliğini yansıttığı, kurduğu bir tüketim, zevk, hayat tarzı ve boş zaman alanı olmaktadır. Bu pratik 2000'li yıllarda icra edildiği haliyle yeni kadının kendini yansıttığı, toplumsal iktidar anlamında erkekle belli ilişkiler içerisinde olduğu ve benliğini inşa ettiği sembolik bir alandır. Bu pratiği icra etmeyi seçerek, bu pratik içerisinde yapıp ettikleriyle yeni orta ve orta-üst sınıf kadınlar kendilerini başka sosyo-ekonomik sınıflara ait olan kadınlardan ve kadınlık hallerinden ayırmaktadırlar.

Tango ilk çıktığı 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başından bugüne, erkek ve kadın toplumsal cinsiyet rollerinin karşı karşıya kaldığı, erkek ve kadının bir iktidarı yanyanalıkla veya hiyerarşik olarak paylaştığı veya çatıştığı sembolik bir alan olmuştur. İlk çıktığı dönemlerde, kadının erkeğin ifadelerine ve yönlendirmesine teslim olduğu ve olması gerektiği düşünülen tango, 2000'lerin İstanbullu eğitimli şehir kadını için, 1900'lerin Arjantin'inden farklı bir sınıfsal aidiyet ve varoluşla, kendilerini ifade ettikleri ve yansıttıkları bir alana dönüşmüştür.

Ben bu makalemde 2000'li yıllarda sembolik bir alan olan tango pratiğine kadın perspektifinden bakarak onların deneyimini yansıtmayı arzu ettim. Bunun en önemli sebebi tangonun konu edildiği dans ve sosyal bilimler literatüründe hem Türkiye'ye hem de kadın deneyimine fazla yer verilmemesidir. Tango üzerine yapılmış pek çok çalışma ve konuyla ilgili pek çok popüler kaynak genelde tangonun tarihini ya Arjantin'in tarihi ya tango müziğinin sözlerindeki erkek hikâyeleri ve onların kadınlarla ilgili söylemleri, ya da Arjantinli erkeklerin namus meseleleri bağlamında ele alır. Kimi çalışmalar da tangoyu sömürgeleşmenin, uluslaşma sürecinin ve erkek egemen bir toplum düzeninin bir sem-

---

1 Anthony Giddens hayat tarzını bireylerin sahip olduğu bir grup pratikler ve alışkanlıklar olarak tanımlıyor. Bu grup pratikler, bireylerin hayatında sadece onlara ihtiyaç duyulduğu için değil aynı zamanda bireyin bir benlik ve kimlik anlayışına ve kurgusuna şekil verdiği için bulunuyorlar (1991: 80-81).

2 Hayat tarzı olarak çevrilen Bourdieu'nün life style kavramını şu şekilde anlayabiliriz: Farklı sosyo-ekonomik sınıflar farklı hayat tarzları yaşarlar, tüketirler. Bu hayat tarzı onların toplumdaki pozisyonlarını yansıtır. Belli bir hayat tarzı tüketmek kişinin toplumsal hiyerarşi içerisindeki yerini belirler. Hayat tarzı kişinin gelir düzeyinden bağımsız olarak tüketim alışkanlıklarıyla ilgilidir. Bu tüketim alışkanlıkları alınan ve yenilen gıdadan, gidilen konsere, spor yapmayı seçip seçmemekten, hangi sporu seçtiğine ve tercih ettiği hobi alanına kadar geniş bir çerçeveyi kapsar. Bunlar ihtiyaç, genel alışkanlık ve pek çok zaman kendini diğerlerinden, diğer sınıflardan ayırt etmek için bir araçtır (1984).

3 Modern endüstrinin gelişmesi, işin ev ve cemaat alanlarından çıkartılıp ofislerde organize edilmesi ve yine iş saatlerinin net bir şekilde tanımlanmasıyla insanlara birlikte oyun oynayacak veya bazı şeyleri zevk için yapacak boş zaman kalmaya başlamıştır (Roberts, 1999: 2). Bu boş zaman özellikle orta ve orta-üst sınıflar için var olup kimi zaman öyle ciddi boyutlarda değerlendirilir ki boş zamanı değerlendirmek için yapılan faaliyet alanı birey için bir kariyer olanağına veya kendini tanımlama alanına dönüşebilir (Stebbins, 1992).

bolü olarak ele alır (Archetti, 1997; Carretero, 1999; Collier-Cooper-Azzi-Martin, 1995; Savigliano, 1995). Tüm bu bağlamlara bakıldığında popüler literatürde kadın bakış açısına henüz pek yer verildiği söylenemez. Bunun çok nadir örneği eğitimli bir dansçı ve antropolog olan Julie Taylor'dır. Julie Taylor kendi bakış açısını sunduğu *Paper Tangos* isimli kitabı yazmıştır (Taylor, 1998). Taylor kitabında bir kadın olarak kendi tango deneyimiyle Arjantin ve cunta dönemi arasında paralellik kurmuş, tangodaki güç ilişkilerini ve Arjantin kültürünün içindeki ve dışındaki şiddeti konu etmiştir. Ancak bunlar 21. yüzyılın şehir İstanbul'undaki toplum düzenini konu etmemektedir. Nilüfer Narlı'nın *Milonga Kadınları* isimli kitabı İstanbul'da yazılmıştır ve kadınları konu eder. Ancak kitap, hayatlarının bir aşamasında bir çeşit işkence görmüş veya yıkıcı deneyimler yaşamış farklı şehirlerde yaşayan kadınların hayatlarını ve tango deneyimlerini konu edinir. Bu kadınların bu yıkıcı deneyimlerden ve durumlardan nasıl sıyrılıp yaşama devam ettiklerini anlatır. Bu hikâyeler, temel olarak çağdaş İstanbullu kadınların hikâyeleri değildir. Tüm bu sebeplerden dolayı benim bu makalem kadın perspektifine öncelik vermektedir.

Tangoyu pratik eden 2000'lerin kadını, tangonun ilk çıktığı dönemdeki kadın erkek ilişki ve hiyerarşisini değiştirmiş ve bu pratiği kendi bakış açısından kadına daha fazla ifade alanı veren bir zevk, boş zaman pratiği ve kültürel kapitale dönüştürmüştür. 2000'lerin eğitimli yeni İstanbul kadını kendi dönüşümünü tango pratiğine yansıtmıştır. Özellikle Osmanlı'nın Tanzimat döneminden itibaren, Cumhuriyet dönemi ve hemen sonrası ve ardından 1980 sonrasında oluşan bazı sosyo-kültürel gelişmelerle şekil bulan yeni Türk kadını, tango pratiğini yeni kadınlık halini yansıtabileceği ve kuracağı bir alana ve araca dönüştürür.

Ben yeni laik kadının tangoda kendini nasıl kurduğunu anlamak amacıyla, 2008-2011 yıllarında İstanbul'da yaşayan, boş zamanlarında tango yapmak üzere bu pratiği icra etmeye başlamış dansçılarla yüz yüze görüşmelerde bulundum. Ayrıca, 2006 yılından 2011 yılına kadar tango icracıları arasında yaptığım katılımcı gözlemlerden faydalandım. Bu makaledeki görüşlerim temel olarak bu yapmış olduğum katılımcı gözlemlerime ve derinlemesine görüşmelerime dayanmaktadır. 1998 yılından 2011 yılına kadar, ama özellikle 2006-2011 yılları arasında farklı dönemlerde ve yoğunlukta kendi derslerim de dâhil olmak üzere, çoğunlukla İstanbul'da olmak kaydıyla, İzmir, Ankara, Eskişehir, Antalya, Marmaris ve Bodrum'da değişik tango okullarının derslerinde ve *milonga*'larında[4] katılımcı gözlemci oldum. Kimi zaman Salı ve Çarşamba akşamları ve kimi zaman da Cumartesi veya Pazar öğlenden sonraları İstanbul'da yapılan tango derslerinde katılımcı gözlemde bulundum. Bunların dışında yine farklı zaman-

4 *Milonga* kelimesi tango dans edilen mekânı ifade etmektedir. İspanyolca olan bu kelime, tango dans severlerin ve icracılarının toplandığı ve tangoyu sosyal dans olarak uyguladığı ve sosyalize olduğu mekân, ortam ve zamanı kasteder. Bunlar çoğunlukla tango geceleridir.

larda yapılan tango atölyeleri ve tango seminerlerinde bulundum. Katılımcı gözlemlerimin yanı sıra sosyal tango yapan deneyimli kadın dansçılarla, kadın tango eğitmenleriyle birebir derinlemesine görüşmelerde bulundum.

Bu görüşmelerden ve katılımcı gözlemlerden tango pratiğini icra eden kadın dansçıların hepsinin şehirli, en az üniversite mezunu olduğunu, orta ve orta-üst sosyo-ekonomik sınıfa ait olduklarını, kendilerini dinî semboller dışındaki hayat sembolleriyle tanımladıklarını ve tangoya zevk almak, sosyalize olmak ve boş zamanlarını değerlendirmek üzere başladıklarını gözlemledim. Ancak zaman içerisinde bunun ötesine geçtiklerini gördüm. 2000'li yılların kadınları, tango pratiğini kısmen yeni kadınlıklarını yaşamak, onu tanımlamak, yansıtmak ve benliklerini kurmak için sembolik bir araç olarak kullanmaktadırlar.

Osmanlı'dan bugüne kadınlık hallerinin dönüşümü

Osmanlı'dan bugüne kadınlık halleri iktidar tarafından farklı derecelerde düzenlenmiştir. Özellikle Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş süreci ve sonrasında pek çok modernleşme sürecinde olduğu gibi, kadın, Türk modernleşmesinin en önemli sorunsallarından ve iktidarın sembollerinden bir tanesi olmuş, Osmanlı dönemindeki kadına göre büyük bir değişime uğramıştır. Bu anlamda kadın, farklı dönemlerde farklı yaşayış şekillerini ifade etmiştir. Tanzimat ve Cumhuriyet öncesi kadın, yoğun olarak din tarafından şekillenen, Batı'ya mesafeli ve millet/ümmet sistemine dayalı bir devlet ve toplum bakış açısını ifade etmiştir.[5] Aynı kadın Tanzimat'la başlayan, özellikle de Cumhuriyet'le şekil bulan Batılılaşma ve şehirleşme çabalarının objesi olmuştur. 20. yüzyıl sonu ve 21. yüzyıl başındaki şehirli kadın ise küreselliğin, bilgi ve tüketim odaklı toplum yaşamının, rasyonalizmin ve bireyselleşme ile yükselen benlik arayışının sembolüne dönüşmüş; belli hayat politikaları ve tarzları taşıma eyleminde olmuştur.

Nora Şeni'nin "19.Yüzyıl Sonu İstanbul Basınında Kadın Kıyafetleri" isimli makalesi bize Osmanlı'da kadınlık hallerini giyim üzerinden anlatır. Kadının fiziksel olarak Tanzimat öncesi ve Tanzimat döneminde nasıl şekillenme eğiliminde olduğundan ve bunun nasıl da devlet düzenini ve iktidarın gücünü sembolize ettiğinden bahseder. Tanzimat öncesi Osmanlı dönemi yaşantısı açıkça ciddi bir medenileşme, Batılılaşma ve özgürleşme endişesi taşımamaktadır. Devlet, dolayısıyla din, kadının sadece ne giyeceğini ve bedenini nasıl saracağını de-

5 Osmanlı'da veya sonrasında tekil bir kadınlıktan bahsetmek o dönemlerin kadınlığını tam da yansıtmayabilir. Osmanlı'da Müslüman kadının hali ile Hıristiyan ve Musevi kadının hali birbirinden farklı olabilir. Ancak onların erkekten farklı olarak varoluş hallerini belirleyen ortak birtakım sosyal dinamikler mevcuttur. Din ve devletin iç içe geçmişliği bunlardan bir tanesidir. Hıristiyan, Musevi ve Müslüman kadının giyinişi de, toplumsal olarak yapabileceklerinin sınırı da merkez devletin dine dayalı politikası tarafından aynı şekilde belirlenir.

ğil aynı zamanda hangi dine ait kadının ne renk ve hangi kumaşla sarmalanacağını da düzenler. Müslüman kadınının giyebileceği renk Ermeni kadınınkinden, Ermeni kadınının giyebileceği renk Yahudi kadınınkinden farklıdır. Kadının örtünmesinin ve sarmalanma şeklinin devlet tarafından sıkı sıkıya düzenlenmesi özel/bireysel zevke, yaratıcılığa ve ifadeye (dolayısıyla modaya) pek de yer olmadığını ve kadının özel hayatının ve namusunun bir devlet politikası olarak izlendiğini anlatır. Ev içinde şalvar ve gömlek, ev dışında manto, peçe ve terlik Osmanlı kadınının sarmalanma şekli olmuştur (Şeni, 1990). Kadının kolları ve bacakları tamamen kapalıdır. Bununla beraber kadının Doğulu imgesi ve varoluşu minder üzerine yayılmış yumuşak, yatay, tombul, gevşek çizgiler ve beden halleriyle ifade edilir. Kadın ve erkeğin toplumsal eşitliği ise o kadar düşünülemez ve imkânsız bir kavramdır ki *Hayal* mizah dergisinin yaptığı gibi bu eşitsizlik kadın ve erkek bedeninin fiziksel karşılaştırılması yoluyla meşru kılınır. *Hayal* mizah dergisi kadınla erkeği metreyle ölçer, tartıya vurur ve kadının doğal olarak erkekle eşit olamayacağını ortaya koyar (Şeni, 1990: 65). Osmanlı döneminin toplumsal anlayışına göre kadın doğası gereği erkek karşısında daha zayıf, daha az eşittir. Önce Tanzimat dönemiyle ve sonra özellikle Cumhuriyet dönemiyle birlikte devlet medenileşme, Batılılaşma, laikleşme endişesi taşımaya başlar. Bununla beraber Osmanlı 1860'lardan itibaren birinci dalga kadın hareketiyle tanışır.

Kadın hareketi 1860'larda marjinal bir şekilde başlar ve daha sonra tabana yayılır. Özellikle 1908'de Meşrutiyet'in ilanıyla aktifleşir. Bu kadın hareketi, dergiler ve dernekler aracılığıyla Osmanlı topraklarındaki kadının toplumsal pozisyonunu sorgular ve kadınların bir grup olarak bilincini geliştirir. Onların anne ve eş rollerinden daha fazla olan ihtiyaçlarını ortaya koymaya başlar. Kadın dergileri, kadınların kendilerini birey olarak ifade etmelerini sağlarken, kadın dernekleri bireysel talepleri örgütlü hale getirir (Çakır, 1996: 43).

Konuyla ilgili ilk yazarlar aydın ve bürokratların eğitimli eşleri ve kızlarıdır.[6] Onların yanı sıra değişik dergiler belli dönemlerde kadınların sıkıntı ve isteklerini ifade ettikleri mektuplara yer vermiştir. Örneğin 1868'de *Terakki* dergisinde çok kadınla evliliği sorgulayan yazılara yer vermiştir. Yine aynı isimli gazete 1869'da 48 sayılık ilk kadın dergisini çıkartmıştır (*Terakki-i Muhadderat*). Bu dergide Batı'daki kadın hareketi hakkında bilgi verilmiş ve kadının eğitimi konusu önemle vurgulanmıştır. 1880 yılında *Aile* dergisinde kadınlara yönelik pek çok yazı yayınlanmıştır. 1886'da sahibinin ve yazar kadrosunun tümünün kadın olduğu *Şükufezar* isimli dergi çıkmıştır. Daha ileri yıllarda *Mürüvvet* ve *Parça Bohçası* isimli kadın dergileri çıkmıştır (Çakır, 1996: 22- 27). II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e kadar benzer pek çok kadın dergisi yayımlan-

6 Tarihçi Cevdet Paşa'nın kızları Fatma Aliye ve Emine Semiye, Harp Okulu Müdürü Osman Paşa'nın kızı Şair Nigar bint-i Osman, Ahmet Vefik Paşa'nın torunu Fatma Fahrünnisa, Hekim İsmail Paşa'nın kızı Şair Leyla gibi (Çakır, 1996: 22- 27).

mıştır.[7] Dergiler kadınları düşüncelerini, duygularını dile getirmek konusunda yüreklendirmeyi ve onların kim olduklarını ortaya koymak konusunda bilinçlendirmeyi hedefler. Dergilere gönderilen mektuplar kadınların hayatlarından son derece memnuniyetsiz olduklarını çok iyi yansıtır. Kadınların ezilmişliği, onların yetiştirilme şartlarını ve dayatılan yaşam biçimlerini sorgular. Sonunda da kadın ve erkeğin eşit hale geleceği bir reform olması gerektiğini savunur (Çakır, 1996: 37 - 40).

Osmanlı kadın hareketinin ardından ve kimi zaman eş zamanlı olarak gelen medeniyet projesi Kemalizmle birlikte olan devlet bakış açısındaki dramatik değişme, kadının varoluş halini, kadınlık halini dönüştürür. Sonunda kadın ve onun varoluş şekli Kemalist proje aracılığıyla modernleşme sürecinin önemli unsurlarından biri haline dönüşür. Kadın dikey[8] boyutlarda toplumsallaşır ve eğitilir. Kemalizm bir medeniyet projesi olarak iki prensip üzerine yükselmektedir: Milliyetçilik ve Medeniyetçilik veya Maziyi tutmak ve Batılılaşmak (Göle, 1991: 85) Kemalizmdeki medeniyet kavramı teknoloji düzeyinden yeme içme gündelik hayatı yaşama şekillerine kadar Batı'yı örnek alan geniş bir yelpazeyi barındırır. Batı kültürü tek bir şey değildir. Fransız ve İngiliz anlayışıyla beraber Alman anlayışı da mevcuttur. Fransız ve İngiliz kültürü daha evrenseldir ve ülkeler arasındaki farklılıklar üzerinde durmaz. Daha çok insan davranış biçimlerini konu eder. Daha aristokrattır. Alman kültürü ise milli farklılıkları önemser. Derinlik ve fazileti yansıttığı iddia edilir. Kemalizm her ikisini de içerir (Göle, 1991: 85-87).

Kadının varoluşu Kemalist proje bağlamda yeniden şekillenmektedir. Ev içindeki şalvar ve gömlek önce entari ve hırkaya dönüşür. Bunlar da yerini İngiliz usulü kabarık etek ve tüniğe bırakır. Ev dışında ise manto, peçe ve terlik yerini sıkma belli, bol etekli entariye, şeffaf peçeye ve Parizyen ayakkabıya bırakır. Tüm bunların üzerine Batı'nın sembolü olan korse gelir. Çarşaf evrilir, belden kesilip etek ve pelerine dönüşür. Daha sonra pelerin kısalır, kollar serbest kalır ve üzerine eldiven giyilir. Son aşamada peçe ince bir tüle, pelerin de saçları hafifçe örten eşarba dönüşür (Şeni, 1990: 48-59).

Devletin kadını şekillendirmesi devam eder. Devlet ideolojisi Batı'ya yaklaştıkça kadının şekillenmesi de o kadar değişir ve netleşir. Kadın fiziksel ve sosyal bir varlık olarak dikey, sivri şekillere ve özgürleşme sürecine girer. Kemalist proje kapsamında kadını (ve erkeğin) şekillendirmenin son noktası Mustafa Kemal'in Kıyafet Devrimiyle gerçekleşir (Göle, 1991: 86-87). Erkek ve kadı-

7 Feminist hareketi en iyi yansıtan *Kadınlar Dünyası* isimli dergi olmuştur. 1913-1921 yılları arasında yayımlanmış olan dergi hem kadınların kendilerine özgü bir dünyaları olduğunu göstermeyi, hem de kadınlar için yeni bir dünya istemeyi amaçlamıştır.

8 Kadın kamusal alanda bedenen daha aktif bir şekilde toplumsallaşır. Osmanlı'da ev ve haremle eş tutulan, dışarıda bedenen aktif olmayan, spor yapmayan, imgesel olarak oturur ve yatay şekillerde bulunan kadın, Batılılaşma ve Cumhuriyetle beraber bedenini daha fazla aktif ve ayakta eğitmeye başlar. Jimnastik yapmak, ata binmek, yürüyüş yapmak, sokaklarda gezmek, balolarda dans etmek gibi bedeni dikey olarak disipline etmeye ve/veya kullanmaya başlamıştır.

nın Batılı tarzda sarılması, fes, peçe gibi sarılma tarzının tamamen ve her haliyle terk edilmesi kanuni bir mecburiyet halini alır. Kadın artık korsenin de yardımıyla ince bel, düz karın, açık ve uzun bir boyun ve dik siluet imajına uygun şekilde sarmalanacaktır. Bu sarmalanma biçimi devletin arzu ettiği medeniyetin göstergesidir.

Davranış şekilleri de Osmanlı'dan Cumhuriyet dönemi ve sonrasına geçen devlet düzeninin ve bakış açısının bir sembolüdür. Tiyatroya gitmek, çatalla yemek, jimnastik yapmak, kadın ve erkek kol kola sokakta yürümek, balolarda dans etmek, tokalaşmak, ata binmek Batılılaşma endişesi taşıyan devletin topraklarında yaşayanların davranışlarından bazıları olur (Göle, 1991). Kadın kapalı aile mekânlarından dış mekânlara çıkar ve görünürlük kazanmaya başlar. Fiziksel olarak kentin kamusal alanlarında erkekle yan yanalık durumuna geçer. Kadının erkekle kol kola gezmesi, balolar organize etmesi veya balolara katılması, akşamüzeri pasta salonlarına gitmesi, ata binmesi Batılılaşma, medenileşme projesini oluşturur.

Devletin Batılılaşma, medenileşme endişe ve isteği kadınla ilgili estetik değerlere dolayısıyla beğenilere ve zevklere de yeni şekiller verir. Güzel tanımı değişme eğilimine girer. Kadın için tanımlanan güzellik Doğulu güzellik anlayışından Batılı güzellik anlayışına geçme eğilimine girer. Beyazlık, yuvarlaklık, yavaşlık, uzun saç, kına sürme ile tanımlanan Doğulu güzellik anlayışı yerini zayıflık, korseli beden, enerjik beden ve kısa saçla tanımlanan Batılı güzellik anlayışına bırakmaya başlar. Kadındaki güzellik tercihleri güç, sıhhat ve doğurganlıktan incelik, zarafet ve Batı görgüsüne geçme eğilimindedir. Beğenilen kadının varoluş şekli yataylık, yayvanlık ve tombulluktan dikeylik, dar kalçalılık, sivrilik ve enerjikliğe dönüşmeye başlar (*a.g.e.*: 90-95).

Kemalist proje çerçevesinde arzu edilen ve yaratılan Türk kadını artık Osmanlı kadınından farklıdır (Göle, 1991). Medeniyet ve halkçılık ikilemi içerisinde büyüyen modernleşme projesine çözüm Halide Edip Adıvar'ın Kemalist kadın kimliğinden gelir. Yeni Kemalist kadın Kemalizm ve modernleşme projesi tarafından belli özellikler taşıması reddedilen ve başka belli özellikleri taşıması arzu edilen kadındır:[9] Eğitimli, iki-üç dil bilen, çalışarak ulusuna faydalı olan, toplumsallaşmış, kamusal alanda görünür olan, dişilikten uzak bir kadın. Bu kadın ulusal projeyle özdeşleşmiş yeni kadındır, öğretmenlik eder, ağırbaşlı, kararlı, çalışkan, hem anne hem de arkadaş olan bir kadın tipidir. Hem Batılılaşmış hem de ulusal değerlerine bağlı bir kadındır (*a.g.e.*: 95-99). Onu Osmanlı'ya göre yeni kadın yapan şey okumuş olması, ailesinin yanı sıra vatanı için de çalışmasıdır.

Kemalist kadınlık hali, devleti, ulusu ve ailesi için üreten, ulusuna savaşta destek olan boyutuyla ortaya çıkar. Milletin öğretmeni ve iffetli anne rolleri bas-

9 Kemalist kadın, Osmanlı-Islâm sentezinden yetişen, eve kapalı kadın tipinin yerine çıkar. Aynı şekilde Fransız kadınını taklit eden, Beyoğlu'nda Fransızca pazarlık eden, evinin süsü ve erkeğin sevda amaçlı kullandığı kadın tipi de değildir. Kemalist kadın bu iki tip kadın yerine gelen bir kadın tipidir.

kındır. Bu rol tanımında tüketime, zevke, benlik ifadesine, kadının özgür cinsel kimliğine ve yükselen bireyselliğe yer yoktur. Bu kadın, 20. yüzyılın başlarının ve ilk yarısının yetişmiş, şehirli, laik ve aseksüel Cumhuriyet kadınıdır. Ancak 20. yüzyılın sonuna doğru resmî Kemalist söylemin tanımladığı 'Cumhuriyet kızı' rolü özellikle piyasa kurallarının hızla yaygınlaşmasıyla giderek içine sığılması zor bir tanım halini alır (Ağduk-Gevrek, 2000: 290). 20. yüzyılın sonlarında ve 21. yüzyılın başında pek çok faktörün sonucu olarak şehirli Türk, özellikle de İstanbul'un laik kadını yeni çağdaş kadın olarak tanım ve tarz değiştirmeye başlar. Eş ve anne gibi toplumsal olarak verili roller kadın tanımı için yetersizleşir.

1980'lerin sonunda, özellikle 1990'larda ve 2000'lerin ilk on yılında kendini daha geniş boyutlarda algılayan ve tanımlayan kadınlar ve kadınlık halleri ortaya çıkar. Bu kadın yine eğitimli orta ve orta-üst sınıftan çıkan kadındır. Kadın kimliğini 'Cumhuriyet kız'larından daha fazla ortaya koyan, kendini ürettiği kadar tükettiğiyle de tanımlayan, profesyonelleşmiş, rasyonel, global bir kimlik taşıyan / taşımak isteyen, kendine ev ve iş alanları dışında ayrı bir zevk ve boş zaman alanı açan ve kendini hayatında yapıp ettikleriyle dolayısıyla boş zaman (*leisure time*) aktiviteleri üzerinden de tanımlayan ve orada kendini bireysel olarak görünür kılan, geçmişte olmadığı kadar çok bireysel benlik tanımlayan, ev dışı alanlarda bireysel gelişimin peşinde koşan, kısmen hırslı diye adlandırabileceğimiz ve Bourdieu'nün tanımladığı anlamda hayat tarzı tüketen ve onu yaşayan kadın.

Bu yeni çağdaş şehirli Türk kadını hali, Türkiye'deki 1980 sonrası ikinci ve üçüncü dalga kadın hareketinin, küreselleşmenin, Batılı ve Batılılaşan toplumların üretim ve biriktirme odaklılıktan bilgi ve tüketim odaklı yapılara geçişinin, medyanın toplumsal kontrolünün yükselmesinin, profesyonel sınıfın genişlemesinin ve yükselmesinin, her konunun uzmanlarının dünyayı yönetme eğiliminin belirmesinin, bireyselleşmenin ve elbette bunları Türkiye'de belli bir derecede mümkün kılan 1980 sonrası politikaların sonucu olarak ortaya çıkar.

1960'larda Batı'da başlayan ikinci dalga kadın hareketi 1980'lerde Türkiye'de yer bulmaya başlar. 1980-1990 arası kadınlar için bilinç yükseltme, güçlenme ve duyarlılık yaratma dönemi olmuştur (Timisi ve Gevrek, 2002: 14-15). Pek çok kadın akademisyenin içinde bulunduğu bu dalga özellikle İstanbul ve Ankara'da ev toplantılarıyla başlamış ve daha sonra değişik kamusal alanlarda şekil bulmuştur (*a.g.e.*: 20-21). 1980'ler kadınlığın farkındalığını en fazla 'Dayağa Hayır' kampanyasıyla yükseltmiştir (Işık, 2002: 43). Türkiye'de kadın hareketi 1990'larda kurumsallaşmaya başlamış ve farklı kadın danışma merkezleri ve sığınakları gibi kadın kuruluşları ortaya çıkmıştır (*a.g.e.*: 48-49). Kadın Dayanışma Vakfı, Mor Çatı Kadın Sığınağı kurulmuştur. 1990'larda kadın merkezli pek çok çalışma yapılmıştır. Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü kurulmuş ve kadınla-

ra danışmanlık hizmetleri sunan Bilgi Başvuru Bankası oluşturulmuştur. Üniversiteler bünyesinde kadın sorunlarını araştırma ve uygulama merkezleri açılmaya başlamıştır, Devlet Planlama Teşkilatı Beş Yıllık Kalkınma Planları hazırlık çalışmalarında kadın özel ihtisas komisyonlarında kadına yönelik şiddeti özel olarak ele almıştır. İnsan Hakları Koordinatör Üst Kurulunda kadına yönelik şiddetle doğrudan ilintili kuruluşların temsil edildiği bir yapı oluşturulmuştur. Mor Çatı kapandıktan sonra Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu (SHÇEK) bünyesinde kadın konukevleri kurulmuştur. Yine 1990'larda medyada kadına yönelik şiddet konusunda yapılmış ve yayınlanmış araştırmalar olmuştur. Medyada konuyla ilgili pek çok radyo, TV konuşması, basın açıklaması, röportaj, ilan, duyuru gerçekleştirilmiştir. Şiddet mağduru kadınlara yönelik ilgi artmıştır (*a.g.e.*: 61-66). Daha pek çok örnekle aile içi şiddet tabu olmaktan çıkmış ve kadın hakları ve eşitlik isteği günlük söylemin içine girmiştir. Aynı dönemlerde kadın gazetesi Pazartesi ve Ka-Der (Kadın Adayları Eğitme ve Destekleme Derneği) kurulmuştur (Bora, 2002: 109). Boğaziçi Üniversitesi Kadın Grubu kadın bedeni, bekâret ve cinselliği sorgulayan bir dizi harekette bulunmuştur (Altınay, 2002: 323-340). Türkiye'de 1980 sonrası, özellikle İstanbul ve Ankara'da başlayan ve daha sonra diğer illere yayılan kadın hareketi, 2000'lere gelindiğinde kadınlığının, bireysel istek ve ihtiyaçlarının daha fazla farkında olan ve annelik ve eşlik rollerinden daha fazlasını talep eden ve tanımlayan orta ve orta-üst sınıf bir kadın sınıfının doğmasının sebeplerinden biri olmuştur.

Dünyada 1970'lerden sonra oluşan birbiriyle ilintili başka iki gelişme özellikle 1990'lar ve sonrasında Türkiye'yi etkilemiş ve yeni orta ve orta-üst sınıf kadının doğuşuna sebebiyet veren önemli etkenlerden ikisi olmuştur: Kapitalist, Batılı ve Batılılaşan ülkelerdeki yapısal değişim ve Batı ve Japonya kaynaklı çokuluslu şirketlerin üretim şeklini değiştirmesi ve yeni bir orta ve orta-üst sınıfın doğuşunu desteklemesi.

Kapitalist ve Batılı/Batılılaşan ülkelerde 20. yüzyılın ikinci yarısında yapısal bir değişim eğilimi başlamıştır: Bu eğilimin belirgin özellikleri üretim odaklılıktan tüketim odaklılığa geçiş ve hizmet sektörünün yükselişidir. Bu geniş tabanlı toplumsal gelişmelerle çağdaş birey daha fazla tüketmeye ve boş zaman alanlarında tüketmek üzere üretim yapmaya ve hizmet vermeye özendirilmiştir (Shilling, 2004: 31-32). Para biriktirmek zorunda olan işçi sınıfının işgücüne dayalı kapitalizmin şekil değiştirmesi, çalışma saatlerinin kısmi olarak kısalması ve hizmet sektörünün yükselişe geçmesiyle boş zaman alanı/faaliyeti/pratikleri denebilecek bir alan ortaya çıkmıştır (*a.g.e.*: 32-33). Bu gelişmenin yanı sıra tekstil, finans, danışmanlık, elektronik, otomotiv ve hizmet sektöründe bulunan Avrupa, Amerika ve Japonya kaynaklı pek çok çokuluslu şirket[10] üretim

10 Coca-Cola, Glaxo Smith Kline, Kentucky Fried Chicken, Zara, Marks and Spencer, L'Oreal, Starbucks, Shell, BP, Adidas, Nike, PriceWaterHouseCoopers, Accenture, American Tobacco, JP Morgan, ABN Amro, ING, Arthur Andersen, Deloitte, Ford, Toyota gibi.

sahalarını genişleterek yerel piyasalara girmiş, üretimlerini ve satışlarını küresel boyutlara taşımıştır. Bu süreç içerisinde Kuzey Amerika, Latin Amerika, Avrupa, Asya, Ortadoğu'nun bir kısmı (Fransa, İngiltere, İtalya, Almanya, Hollanda, İsviçre, Hindistan, Polonya, Brezilya, Arjantin, Tayland, Türkiye, Lübnan) gibi dünyanın farklı yerlerinde kendi şehirli, iyi eğitimli profesyonellerini yaratmıştır. İşte bu profesyoneller; akademisyenler, psikologlar, koçlar, doktorlar, mimarlar gibi uzmanlarla birlikte dünyada 20. yüzyılın sonunun ve 21. yüzyılın başının orta ve orta-üst sınıfını oluşturmaktadır. Bu sınıf kazançlarının yanı sıra sahip oldukları otorite, uzmanlık, toplumsal statü, tüketim kalıpları ve hayat tarzıyla görece bir bütünlük oluşturmuştur. Alım gücü yaşadıkları ülke ve şehirlere göre değişen bu sınıf alt sosyo-ekonomik sınıfa göre kendine ve zevklerine alan açacak zaman ve bütçeye sahip olmuş ve belli bir noktaya kadar kendini gerçekleştirme ve sunma yoluna gitmeye başlamıştır.

Küresel değişimin bir parçası olarak İstanbul

İstanbul her ne kadar profesyonel sınıfa dâhil olmayan gecekonduları, farklı dinsel ve kültürel grupları, aşiret grupları ve alt sınıf göçmenleriyle son derece heterojen bir toplum yapısına sahip olsa da, "şehir İstanbul'u" bahsettiğim tarzdaki küresel gelişimin bir parçası olmuştur ve olmaktadır. Dolayısıyla kendi yeni orta ve orta-üst sınıf kadınını yaratmaktadır. Bu şehir gözle görünür sayılarda şehirli profesyonel, uzman ve akademisyene ev sahipliği yapmaktadır. Şehir İstanbul'u, çokuluslu şirketlerin ve küresel kimlik taşıyan ve taşımaya çalışan özel ve devlet üniversitelerinin özellikle 1980'lerden itibaren yer bulduğu global bir şehir olmuştur. İşte bu ortamda 20. yüzyıl sonu ve 21. yüzyıl başında eğitimli ve belli hayat tarzlarını tüketmeyi arzu eden beyaz yakalı, görece yeni bir orta ve orta-üst sınıf[11] oluşmuştur. Bu grup en azından bir veya iki yabancı dil konuşabilen, bir kısmı üniversite eğitimini yurtdışında tamamlamış olan veya çocuklarını yurtdışına okumaya göndermiş olan, kendilerini kamusal alanda dinî sembollerle tanımlamayan bir gruptur. İşte bu grup bireysel gelişimle ve belli bir hayat tarzı izlemeyi arzu eden insanlardır. Bu hayat tarzı Amerika ve Avrupa'nın büyük şehirlerinde yaşayan kendi benzerlerinin yakaladığı hayat tarzıdır. İşte profesyonelleşmiş, rasyonelleşmiş ve tarzcı bir yaşam süren İstanbullu profesyonellerin kadınları, tüm bu sürecin sonunda 'Cumhuriyet kızı' olmaktan 21. yüzyılın sağlıklı, hırslı, rasyonel ve kendini değişik yollarla ifade etmek isteyen genç kadınına dönüşmüştür.[12]

11 Bu sınıfın üyeleri arasında üniversite profesörleri, asistanlar, dilbilimciler, mimarlar, bilgisayar mühendisleri, üst seviye yöneticiler, reklamcılar, psikologlar, sosyologlar, psikiyatristler, sanatçılar, doktorlar, medya çalışanları, bankacılar ve geleceğin profesyonelleri olan üniversite öğrencileri sayılabilir.

12 Meltem Ağduk-Gevrek makalesinde Tansu Çiller'i bunun bir örneği olarak anlatmaktadır (2000: 280).

Bu kimlik değişiminin İstanbul'da yaşanmasını sağlayan 1980'lerden itibaren özellikle Turgut Özal ve ardından Bedrettin Dalan tarafından geliştirilen, 1990'larda iyice şekillenen ve 2000'li yıllarda bir hayat tarzına dönen şehir politikaları olmuştur. Özal'ın başkanlığında gelişen politikalar sonuçlarını öncelikli olarak İstanbul, Ankara ve İzmir gibi büyük şehirlerde daha sonra Antalya, Eskişehir, Bursa gibi büyüyen ve Batılılaşan şehirlerde kendini göstermiştir. Bu politikalar İstanbullu eğitimli orta ve orta-üst sınıfa birtakım yaşam alanları ve imkânlar sağlamıştır. 1970 sonrası politik çalkantıların ardından 1980 yılının Eylül ayında asker ülke yönetimine el koymuştur (Ahmad, 1993: 184; Zürcher, 1998: 298, Potuoğlu, 2008: 636). 1983 yılında merkez sağ Turgut Özal'ın başkanlığında yönetime geçmiştir. 1983 yılında Özal, Anavatan Partisiyle beraber başbakan olmuştur. Özal, Türkiye'de genel olarak liberal bir politika izlemiştir. Politikası serbest piyasa ekonomisi, serbest rekabet, ithalat ve IMF ve Dünya Bankası gibi uluslararası fonları kullanma üzerine kurulmuştur (Zürcher, 1998: 316). Türkiye, özellikle büyük şehirler, Özal ile birlikte özelleşmeye başlamış; devlet, ekonomi ve günlük hayattan elini çekmeye başlamış ve ülke anlamlı bir şekilde küreselleşme ve kültür üretme ve tüketme sürecine girmiştir. Özal döneminin hemen ardından Bedrettin Dalan İstanbul için aynı süreci devam ettirmiş, 1991'de belediye başkanı olduğunda Osmanlı İmparatorluğu'ndan kalan pek çok mekânı turistik otele çevirmiş, finans ve hizmet sektörünün kullanabileceği alanlara ve alışveriş merkezlerine (örneğin Akmerkez) dönüştürmüştür (Bali, 2002: 126; Robins ve Aksoy, 1995:226, Potuoğlu-Cook, 2008: 637).

Zevke odaklanan, rahatlama alanı sunan yeni bir hayat tarzı ve yeni kadın

Bu politikaların sonucu olarak başta İstanbul olmak üzere zaman içerisinde pek çok büyük şehirde boş zamanı değerlendirmek isteyenler için, zevk ve tüketim odaklı özel girişimler oluşmaya başlamıştır. Bunların büyük bir çoğunluğu şehirli yeni orta ve orta-üst sınıfa hitap etmekte, onların zevk ve hayat tarzıyla ilintilenmekte ve onlar için üretmekte ve onlar tarafından tüketilmektedir. Bu sınıflara ait bireyler belli tarzlarda yemek, içecek, araba, müzik, sinema, telefon zevklerine sahiptirler (Bali, 2002). Kendilerini belli tarzlarda şekillendirmekte ve disipline sokmayı tercih etmektedirler. İstanbul bu ortamda çeşitli sanat festivallerine ev sahipliği yapmaya başlar (caz, blues ve klasik müzik festivalleri, tiyatro festivali, sinema günleri gibi).[13] Dans, müzik, sahne performansı, sinema, fotoğrafçılık gibi konular üzerine seminer ve kurslar başlatılır. Pek çok sanat galerisi, dans stüdyosu, pilates ve yoga stüdyoları, fitness salonları gibi sağlık ve

13 İstanbul Müzik Festivali, İstanbul Film Festivali, İstanbul Sinema Günleri, Chick Corea vb ile Caz Festivali, Rolling Stones Konseri, U2 Konseri, Bueno Vista Social Club konseri ve benzerleri.

beden merkezleri açılır. Bunlara kişisel gelişim merkezleri, müzik, perküsyon eğitimleri, NLP, koçluk alanında uzmanlaşmış kişisel ve bedensel gelişim stüdyoları eklenir. Örneğin İstanbul'da ilk yoga stüdyosu 1990'da Çiftehavuzlar'da kurulur. Daha sonra geniş kitlelere hitap edecek olan başka bir yoga stüdyosu da 2001 yılında Nişantaşı'nda açılır. Başka bir zevk ve sanat alanı olan salsanın ilk dersleri 1990'larda Boğaziçi Üniversitesi'nde başlar. 2000'li yılların başında okullar ve eğitimler bazında İstanbul'da yayılmaya başlar.

Tüm bunlar tam da belli zevkleri ve hayat tarzları olan, bu zevkler için bütçe ayırabilen ve New York, Londra, Paris, Amsterdam gibi şehirlerde yaşayan benzerleriyle paralel bir hayat tarzı arayan İstanbullu şehirli orta ve orta-üst sınıf erkek ve kadınlara hitap eder. İşte bu ortam içerisinde, bilgi ve tüketim odaklı yaşama geçişle, küreselleşme, medyanın hayat üzerinde yoğun etkisi, yüksek eğitim, profesyonelleşme ve her konunun uzmanlarının dünyayı yönetmesi, bireyselleşme, iş hayatında daha derin, önemli ve uzun süreli yerler edinme gibi faktörlerin sonucu İstanbullu yetişmiş yeni orta ve orta-üst sınıf kadın profili oluşur.

Bu yeni kadın, belli bir konuda uzmanlaşmış, eğitimli (bazıları eğitiminin bir kısmını Avrupa veya Amerika'da tamamlamış), çok-uluslu veya yerel bir şirkette, üniversitede çalışan, mimarlık, psikoloji, sosyoloji, danışmanlık, finans, yönetim, bankacılık, eğitim veya benzeri sektörlerde uzmanlaşmış; gelişime açık, seyahat eden, ilerlemeci, ev dışında yeni konular öğrenmeye meraklı, bir veya birkaç hobiyi icra eden / etmeyi arzu eden, benliğinin farkında olan, benliğinin bir boyutu olarak küreselliği tanımlamak isteyen ve onu belli derecelerde ifade etmek isteyen orta ve orta üst sınıf (yeni orta sınıf) kadın tipidir.

İşte bu yeni kadın tipi Anthony Giddens ve Pierre Bourdieu'nün bahsettiği tarzda belli bir hayat politikası güden, belli bir hayat tarzını izleyen ve çalıştığı kadar ihtiyaç ve zevki için tüketme odaklı olan kadındır. Bu yeni kadın evli veya bekârdır. Bir veya iki çocukludur. Çalışıyordur, çalışma alanı arıyordur veya hayatının bir döneminde profesyonel olarak çalışmıştır. Organik gıda tüketme eğilimindedir. En az bir hobisi vardır, bir pratiği düzenli olarak devam ettiriyordur. Kimi zaman bu hobilerini o kadar iyi öğrenmiş ve icra ediyordur ki bu, ciddi hobi/pratik (*serious leisure*[14]) halini almıştır. Bazen neredeyse konunun profesyoneli kadar başarılıdır. Kayak, yoga, salsa, tango, pilates yapar. *Fitness*'a gider. Sınıfsal sembol olarak ve küresel kimlik taşıma isteğinin bir yansıması olarak çok uluslu markaları tüketir. Nike, Camper, New Balance giyer. Benetton, Levi's, Mavi, Zara, Mango, GAP, Machka ve benzeri yerlerden alışve-

14 Kimi zaman bu boş zaman pratikleri bireyin hayatında o kadar büyük bir alan kaplar ki bu pratikler/hobiler ciddi hobi halini alır. Ciddi hobiyi şu şekilde tanımlamak mümkündür: bir hobi meraklısı, bir amatör veya bir gönüllü bir alanda öylesine derinlemesine, detaylı ve içerikli çalışır ki sonunda bu alan katılımcı için bir kariyere dönüşebilir ve kendi işine bir alternatif oluşturarak uzun dönemli başarı hissi yaşatan bir alana dönüşebilir (Stebbins, 1992: 3; Stebbins, 1998; Roberts, 1999).

riş yapar. Gerekirse pazardan alışveriş eder. Film ve tiyatro festivallerini izlemeye gayret eder. ipod, ipad, Netbook, iphone, Blackberry, HTC, Nokia'nin internet bağlantılı yüksek teknolojik modellerini kullanır. Uluslararası ve yerel tango, salsa, yoga veya benzeri sanat buluşmalarına, uluslararası festivallere ve sosyal etkinliklere katılır. Seyahat eder, eğitimlere veya seminerlere gider. Nişantaşı, Etiler, Ulus, Bebek, Bağdat Caddesi, Acarkent, Ortaköy ve Cihangir'de belli kafelerde, Karaköy ve Beyoğlu'nda otantik ve etnik lokantalarda yemek yer, ancak salaş balıkçılara gitmeyi ihmal etmez. Bunlar onların Batılı akranları gibi hayat tarzları ve tüketim üzerinden orta üst sınıf bir aidiyetle birlikte, profesyonel ve küresel bir kimlik taşıma isteğini anlatır.

Bu yeni kadında hiçbir çağda olmadığı kadar göze çarpan iki unsur vardır: Boş zamanını değerlendirmek için belli tüketim kalıpları ve benlikle ilintili kimlik ifadesi. Temelde annelik ve eşlik gibi verili ve sabit rollerle tanımlanan kadın, 2000'li yıllarda daha az sabit ve daha çok değişebilen, çoklu, benlikle yakından ilintili olarak yaratılan ve yansıtılan, daha bireysel, daha soyut ve daha kurgusal yollarla tanımlanma eğilimindedir. Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında gelişen ve tüketim, bilgi, medya/iletişim toplumları diye tanımlanan toplumlarda kimlik, kendimizi nasıl algıladığımız, kurduğumuz ve sunduğumuzla yakından ilintili bir unsur halini alır (Kellner, 2003: 232-233). Buna paralel olarak çağdaş şehirli, eğitimli kadın ve erkeğin benlik ve kimliklerinin ifadesi olarak hayat projeleri oluşur. Bu sadece hayattaki olanaklardan hangilerini seçtikleriyle ilgili değil aynı zamanda belli bir hayat tarzı izleme, belli kapitaller biriktirme (Bourdieu) ve kendilerini değişik alanlarda gerçekleştirmek istemeleriyle ve kendileriyle ilgili anlatacak bir öykülerinin olmasıyla ilgilidir (Giddens, 1991: 209-231). Yeni kadın, kimliğini annelik, eşlik gibi sabit kategorilerle olduğu kadar tükettiği ürünler (Salı pazarından mı giyiniyor yoksa Mavi, Machka, Zara mı giyiyor), gıdalar (önüne her geleni mi yiyor yoksa organik gıda mı arıyor), sanat, eğlence kaynakları (herhangi bir bara gidip içki mi içiyor yoksa caz ve tango mu dinlemeye gidiyor), seçilen okullar (çocuğunu uluslararası boyutları olan okullara mı yoksa mahalle okullarına mı gönderiyor), icra edilen hobiler, boş zamanı değerlendirme şekilleri gibi günlük hayat kategorileriyle de tanımlar. Tüketirken, hayat seçimleri yaparken, çalışırken, hobi icra ederken kendini ifade eder, kendini ortaya koyar, kendinde bireysel gelişime ulaşmak ister ve kendini diğerlerinden ayırır. Yeni İstanbullu kadın Arjantin tango pratiğini tam da bunun için kullanır: kendisini belli şekillerde anlamak, tanımlamak, ayrıştırmak ve yeni kadın olarak kurmak için.

İstanbullu yeni kadın, tango, iktidar ve benlik

Tango pratiğiyle uğraşan yeni kadınlar bu pratiği belli derinliklerde ve boyutlarda yaparlar. Bazıları sadece ders alıp tango gecelerine giderler, bazıları aynı za-

manda uluslararası festivallere katılırlar ve bunun için seyahat ederler. Bazıları kendi profesyonel işlerinin yanı sıra eğitmenlik yaparlar, bazıları profesyonel işlerini bırakmış ve tamamen tango eğitmeni olmayı seçmiştir. Bazıları hem eğitmenlik hem de organizatörlük yaparlar.

Bu pratik Türkiye'de Cumhuriyet döneminde kadının kamusal alanda varoluşunun ve Batılı tarzda bir hayat sürmenin bir sembolü olarak icra edilmeye başlanmış ve 1990'ların sonunda yeni formuyla tekrardan önce İstanbul'da ardından Ankara ve İzmir'de ortaya çıkmıştır. Bu pratik 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında Arjantin'de Rio de la Plata civarlarında (Buenos Aires ile Montevideo'nun kesiştiği yöreler) alt sınıf tarafından yaratılmış, kısa bir zaman içerisinde Avrupa'ya taşınmıştır. Özellikle Paris, Londra, Amsterdam, Berlin şehirlerindeki eğitimli kesim tangoyu egzotik bir ürün olarak öğrenip seyretmeye ve dinlemeye başlamıştır. Ankara ve İstanbul'un yeni modern elit ve bürokratları, 1920'lerden itibaren tangoyu modernizasyon sürecinin ve Batılı bir hayat tarzına geçişin sembolü olarak topraklarında icra etmişlerdir. Tango, özellikle dünya savaşları ve askerî darbeler sonucu 1990'lara kadar Türkiye'de pek fazla icra edilmemiş, daha sonra Özal ve Dalan'ın politikaları sonucunda yeniden ortam bulmuş hatta bir çeşit endüstriye dönüşmüştür. Bugün İstanbul'da pek çok birinci ve ikinci nesil tango okulu ve eğitmen vardır. Bunların anlamlı bir kısmı kadındır. Onlar profesyonel olarak dersler, atölye çalışmaları vermekte, tango geceleri organize etmekte ve tango festival organizasyonu komitelerinde yer almaktadırlar.

Kadının bu şekilde pozisyonlanması bugün dansın kendisine de yansır. Tango dansının yapısı oldukça dikkat çekicidir. Tango dansı önemli bir ölçüde erkek tarafından kurulur, dolayısıyla literatür tangonun 19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başında bir erkek kurgusu olarak çıktığını yazar. Dansta iki rol vardır, yönlendiren ve izleyen. Yönlendirme rolü ilk kurulduğu haliyle yani geleneksel olarak erkek tarafından oynanır, izleyense kadındır.[15] Bu roller temel olarak Arjantin'in, 1800'lerde, özellikle de 1800'lerin ikinci yarısında, Buenos Aires'in şehirleşme ve başkentleşme sürecinin başladığı ve ilerlediği dönemlerde ortaya çıkar. Danstaki roller o dönemin *compadre*[16] ve *compadrito*[17] denilen alt sınıf erkek ve

15 "Tango dansının yaratıcısı erkektir çünkü o dansı kadının bedeni üzerinde görür, hayal eder ve yaratır" der, Waldo Frank (1931: 359; akt. Archetti, 1995). Dansı yönlendiren erkek dansı kurar, izleyen kadına gideceği yönü gösterir. Genel olarak izleme rolünün iyi oynanabilmesi için iyi bir yönlendirme olması gerekmektedir.

16 *Compadre/guapo* Buenos Aires tarihinin en önemli erkek karakterlerinden bir tanesidir. Yarı şehirli, saygı duyulan ve Arjantin dışından Buenos Aires'e göç etmiş erkektir. Pampa'da hayvancılıkla uğraşır. Erkekliğini ortaya koyan bir yaşam tarzı vardır. Bunun için her türlü kavgaya girer, cesaret onun için en önemli beceri ve değerdir. Özgürlüğü, erkek gururu ve kadınının namusu için bıçak kavgalarına girer (Archetti, 1997).

17 *Compadrito, compadre*'nin genç ve bir sonraki neslidir. Buenos Aires'te doğmuştur ve parasızdır. Compadre'nin tavır ve yaşam şeklini devam ettirir. Tipik olarak büyük şapka takar, boynuna bol bir şekilde mendil bağlar. Yüksek topuklu kovboy bot giyer ve belinde bıçak taşır (Archetti, 1997).

milonguita[18] ismi verilen alt sınıf kadın tiplerini yansıtır. Tango dans ve ritüeli 19. yüzyıl sonunun ve 20. yüzyıl başının alt sınıf maço egemen erkek ile eğitimsiz, kırsal alandan şehre göç eden, evinin kadını olmaktan daha iyi bir hayat ve belki de zengin bir koca arayan güzel genç kadın tipinin yansımalarını taşır. Bu dans, 19. yüzyılın sonlarında yaşayan *compadre* ve *compadrito*ların hayatlarına erkeklere göre sayısı az olan genç kadınları dâhil edebilmeleri için bir beceri ifadesi olarak kullanılmıştır. Temel inanç, erkekler (*compadre* ve *compadrito*) ne kadar daha iyi dans ederlerse kadınları hayatlarına dâhil etme ihtimallerinin o kadar yüksek olacağı yönündeydi. Genç kadınlarsa (*milonguita*) bu duruma farklı şekillerde dâhil olurlardı. Bu sınıfsal ve cinsiyet rollerini taşıyan dönemin erkekleri, dansta kadını sahiplenme ve onu yönetme, gideceği yöne yönlendirme rolünü oynarlarken kadınlarsa erkeğin danstaki yönetimine zarif bir şekilde teslim olma ve onu izleme rolünü oynarlar.

Bu roller, tango pratiğini icra eden çağdaş, eğitimli orta ve orta-üst sınıf şehirli kadın tanımına ilk bakışta ters düşüyormuş gibi görünse de İstanbul'da 2000'li yıllarda oldukça çok sayıda yeni kadının tango pratiğini icra ediyor olması son derece dikkat çekicidir. Bugünün yeni kadını nasıl olur da sosyo-ekonomik olarak alt sınıf kökenli, erkek egemen ve kadına fazla ifade alanı vermiyor gibi görünen bir formun gönüllü uygulayıcısı ve üreticisi olabilir? Nasıl olur da bu tarz bir form, sesini duyurmak, cinsler arası eşitlik ve özgürlük elde etme endişesiyle ortaya çıkan kadın hareketleri, Batılılaşma süreçleri, profesyonelleşme, rasyonelleşme ve bireyselleşme süreçlerini yaşamış olan orta ve orta-üst sınıf yeni kadınlar tarafından bir hobi ve sosyalizasyon aracı olarak seçilir ve uzun yıllar icra edilir?

Çünkü yeni kadın, tango pratiğini kendisi için bireysel gelişime ulaşacağı, kimi zaman kendini yansıtabileceği, kimi zaman erkekle iktidar anlamında yanyanalığa yaklaşabileceği ve sınıfsal kimliğini ayrıştırabileceği bir araç ve sembolik bir zevk alanı haline dönüşmüştür. Yeni kadın, kimi zaman danstaki geleneksel maço / erkek egemen kategorileri kabul eder, kimi zaman da onları evirir, değiştirir ve kendine alan yaratır. Kimi zamansa dönemsel olarak oyun dışı kalır. Tango pratiğinde öyle alanlar vardır ki yeni kadın bu alanları kendi kimliğine paralel hale getirir, kendini yansıtabileceği ve ifade edebileceği bir hâle getirir. Kısaca tango pratiği kısmen farklı boyutlarda yeni kadının hayat projesini ve hayat tarzını yansıttığı bir alana dönüşür.

Yeni kadın 2000'li yıllarda eğitmen, organizatör, dansta kendini ifade eden, ayrı bir kadın söylemi çıkaran, kendini bedensel olarak dikey formlarda eğiten, gerektiğinde erkeğin yönlendirmesini kabul eden, kimi zaman onu sorgulayan,

18 La *milonguita*, ilahi güzellikte diye tanımlanan genç kadındır. Arjantin toplumunun genç kadınını ifade eder. Evli değildir ve kırsal alanda yaşayan alt-orta sınıf ailenin kızıdır. Geleneksel olarak genç yaşta evlenmemek ve anne olmak zorunda kalmamak için kırsal alandan şehre kaçmıştır. O dünyayı tanımak, daha ilginç, heyecanlı ve lüks bir yaşam aramak ve belki de zengin bir koca bulabilmek için şehre gelmiştir (Archetti, 1997).

kısmen değiştirmek isteyen, orta-üst sınıf aidiyetini yeniden üreten bir birey olarak ortaya çıkar.

Tangonun çıktığı dönemlerden 2000'lere ulaşan bir söylemi vardır. Bu söylem çağdaş tangonun İstanbul'da başladığı ilk yıllarda (1997-1998) kendini gösterir: Kadın öncelikli olarak erkeğin yönlendirmesini sorgusuz sualsiz kabul etmelidir. Bu söylem belirgin olarak kadın için baş eğme, erkek için baskın olma ve kontrolü elinde tutma unsurlarını barındırır. Yeni kadın zaman içerisinde tam da bu söylemin içine girerek onu adapte eder, yeniden şekillendirir ve içsel olarak değiştirir. Kısaca Savigliano'nun da dediği gibi, tangoda kadın tamamen boyun eğmiş ve yönetilen bir beden (1995: 69) olmaktan çıkar.

Yeni kadın bunu üç şekilde yapar. İlki tango pratiğinin içinde ilerleyerek yeni lider kimlikler ve kilit pozisyonlar edinme yoluyla, ikincisi dans ederken ortaya koydukları bedensel ifadeleriyle, üçüncüsü tango cemaati ve *milonga*[19] içerisinde kurup yaratmış oldukları kadın söylemiyle.

1. *Profesyonel pozisyonlar:* Geleneksel olarak erkek alanı olarak kabul edilen tango artık kadınların da lider pozisyona geçtiği alanlardan bir tanesi olmuştur. Kadın icracıların bir kısmı eğitmen ve organizatör kimlikleri edinmekte ve yeni ilişki ağları yaratmaktadır. Hatta kimi zaman bu ilişkiler ağını küresel boyutlara taşımakta ve o ağlarda kilit nokta olmaktadırlar. Tangoyu icra eden eğitimli yeni kadınlar, tango okulu kurmakta veya bir okulun önemli bir eğitmeni olmaktadırlar. Atölye çalışmalarında eğitmenlik yapmakta, Türkiye içerisinden veya dışarısından farklı eğitmenler çağırarak kendi öğrencilerine bu eğitmenlerle çalışmalar organize etmekte, kadınlara özel teknik dersler vermektedirler. Yeni İstanbullu laik Türk kadınları eşleriyle veya erkek ve kadın diğer takım arkadaşlarıyla tango festivalleri organize etmektedir. İstanbul Tango Festivali, İstanbul Tango Ritual, TangotoIstanbul gibi uluslararası tango festivallerinin organizasyon ekibinde yer almakta, kimi durumlarda ekibe liderlik etmektedirler. Bu bağlamda tango pratiğinin küresel sahnesinin ve ortamının ilişki ağında kilit ve birleştirici bir noktada durabilmektedirler. Kimileri internetteki yerel ve uluslararası tango listelerini yönetmekte ve üyelerine konuşulacak konular ve uygulanacak tavırlarla ilgili yönlendirici olmaktadır. Örneğin EVÇ Cafe-tango listesini yönetmekte ve gelen organizasyonlarla ilgili olarak bilgilendirme ve hatırlatma yapmaktadır. Cafe-tango tartışma listesiyse tek başına tango eğitimi veren ve İstanbul'un değişik yerlerinde organizasyonlar yapan AB'nin yaptığı organizasyonları duyurur. NH, SS, MLY, ŞA, İT Istanbul'un üç büyük tango festivalinin yöneticileri ve organizatörleri olmuşlardır. MLY Türkiye'de öncelikle kadınlar için ilk teknik dersleri başlatan kadın eğitmen olmuştur. Ardından PK, ZY, KT gibi pek çok kadın eğitmen sadece kadınlara yönelik teknik dersler açmış-

19 *Milonga* kelimesi tango dans edilen mekânı kastetmektedir. Tango dans severlerin ve icracılarının toplandığı ve tangoyu sosyal dans olarak uyguladığı ve sosyalize olduğu mekân, ortam ve zamanı kasteder. Bunlar çoğunlukla tango geceleridir.

lar, kadın tango dansçıların kendileri ve bedenleriyle ilgili farkındalıklarını yükseltmişlerdir. AB ilk tek kadın tango eğitmeni olmuştur.

Çağdaş kadın, Giddens ve Kellner'in söylediklerinin paralelinde yansıttıkları kimliklerini danstaki bedensel ifadeler üzerinden de kurar.

2. *Bedensel ifadeler:* Erving Goffman bizim günlük hayattaki varoluşumuzu ve kimliğimizi performans olarak tanımlar. Performans bir bireyin seyirci, gözlemci ve toplum önüne geçtiği andan itibaren yapıp ettiklerinin tümüdür (Goffman, 1959: 22). Her kadının tango ile deneyimlediği şey bir performans meselesidir. Bu performans sadece fiziksel olarak performans göstermeye değil daha geniş bir tanıma işaret eder: icracının kendini tanımlamasına, hayatı ve bir ritüeli, bir pratiği, bir dansı deneyimlerken yaşadıklarına işaret eder.

Tango yapan çağdaş insan, uyum ve kendini farklı kılma, genel topluluğa entegre olma ve ayrışma, bütünlük ve ayrılık, uyum ve yaratıcılık üzerine dayalı ikilemler arasında bir denge kurma çabası içerisinde bir performans gösterir. Bu hem ikili ilişkilerde, hem de tango cemaati içerisindeki ilişkilerde kurulmaya çalışılan bir dengedir. Çağdaş kadın bu bağlamda kendi performansını gerçekleştirmekte, kendini sunmakta ve kendini yeniden yaratmaktadır. O hem *la ronda*'da[20] hem de dans içerisinde erkek egemen dans yapısıyla kendi bireysel yaratıcılıkları arasında bir denge kurmaya çalışır.

3. *Kadın söylemi: La ronda*, bir tango icracısının tam bir sessizlik içerisinde hareketle kendini ifade ettiği ve yarattığı alandır. Bu her ne kadar erkek egemen bir yapı olsa da çağdaş kadın kendine içeriden bir alan açarak adeta bir alt kültür oluşturur. Bu tam da tangonun toplumsal geleneklerine uymakla öznelliğini yansıtma arasındaki dengeyi kurma çabasının ortaya konduğu bir alandır.

Bu ifade, kadın ile erkeğin dans pistinde buluşmalarıyla başlar ve yerlerine geri dönmeleriyle sonlanır. Çoğunlukla dansa davet eden erkek, kabul veya reddeden kadındır. Kadın dansa davet edildiğinde dans pistine gidip dansın başlamasını bekler, dans kodu geleneksel olarak bunu önerir. Kadın ile erkeğin dans pistinde olduğu süre boyunca bazı boş anlar vardır. İşte kadının bu boş anlarda ve dansın icra edildiği zaman içerisindeki tavırları onun bir kadın olarak kendisine nasıl bir varoluş ve benlik tanımladığını ortaya koyar. Dans ettiği erkekle sohbete imkân veriyor mu vermiyor mu, iletişime açık mı değil mi, dans ederken başka bir çifte çarptıklarında acısını açıkça ifade ediyor mu etmiyor mu, etrafında algılayacağı şekilde tepki veriyor mu vermiyor mu, verdiği tepki, dans ederken pisti izleyip yönlendiren erkeğe içeriden yönlendirme veriyor mu vermiyor mu gibi pek çok nokta kendine biçtiği alan ve tanımı yansıtır. Örneğin kadın dansta tamamen pasif bir izleyici olmayı seçip yönlendirme işini erkeğe bırakabilir. Bununla beraber dans esnasında olabilecek her türlü kazadan erkeğin onu korumasını bekleyebilir veya pist kullanımında kısmen yönetime katılıp erkeğin yönlendirme becerisine katkıda bulunabilir.

20 Dans halkası.

Erkek egemen dans yapısıyla bireysel yaratıcılık arasında denge kurma çabası dans içerisinde de devam eder. Görüşme yaptığım ve ortamında gözlemde bulunduğum kadın tango icracıları taşıdıkları izleyici rolü üzerinden bir benlik sunarlar. Bu benlik sunumu kendini yansıtma ve uyum, geleneğe uyum ve bireysel yaratıcılık ikilemleri üzerine kuruludur. Çağdaş kadınlar bir taraftan dansta erkeğin yönlendirmesine geleneksel boyutlarda entegre olup uyum göstermek istemekte, diğer taraftan da dansta kendi karakterleriyle, erkeğin yönlendirmesinden daha fazla bir şeyler ortaya koyarak erkekten ve diğer izleyici kadınlardan farklılıklarını ifade etmek istemektedirler. Pek çoğu bunu "kendim olmak" şeklinde tanımlarlar. "Kendim olmak" meselesi birkaç boyutta ortaya çıkar. Görüşme yaptığım kadınlardan bazıları "kendim olma"yı müziği kullanma şekli olarak, bazıları kullanmayı tercih ettikleri dans tekniği olarak, bazıları ise hareketleri sonlandırma şekilleri olarak tanımlarlar. Bazıları "kendim olma"yı bunların ikisi veya üçü üzerinden tanımlarlar. Görüştüğüm veya gözlemlediğim pek çok kadın tango icracısı erkekten bağımsız olarak ayaklarıyla yaptıkları süslemeleri "kendi olma"nın önemli bir yolu olarak ifade ederler.

Tango dansı pek çok zaman müzikle hareket etmeden çok önce başlar: kadınla erkeğin *abrazo*'suyla[21] (tutuşma). Bu tutuşmanın pek çok şekli/tarzı vardır. Dolayısıyla, görüşme yaptığım deneyimli kadın tango icracıları uyum gösterme ve kendi olma ikilemini dans tutuşması üzerinden de deneyimler. Bir kadın tango dansçısı dansa başlarken erkeğin önerdiği tutuşu kabul edebilir veya kontrol-uyma tarzı bir ilişkiyi istemeyerek dans pratiğinde kendine yer açar ve kendi uygun gördüğü tutuşu önerebilir. Görüşme yaptığım AÇ tam da bu noktada kendini ortaya koyar. "İlk dansa başlarken nasıl sarılacağız? Nasıl sarılacağımıza karar verebiliyorum. Adam sıkı sarılınca ittirip geriden sarılabiliyorum ama dansa hangi adımla başlanacak ona o karar veriyor. *Abrazo*'yu değiştirebiliyorsun. Dans ettiğin adamdan hiç hazzetmiyorsan veya kapalı dans etmek istemiyorsan onu açabiliyorsun".

Uyum gösterme, kendi olma / kendini ifade etme ikilemi kadın tango icracılarının basit yönlendirilme-izleme denklemini kısmen reddetmelerinde de gözükmektedir. Bu denklemi reddedenlerden bir tanesi AÇ'dir. "...İlk başladığım zaman da beni şey çok rahatsız etmişti, sürekli takip ediyor durumunda olmak. İlk başladığım zaman dansa, sürekli herhangi bir yönelgeyi alıp onu yapıyor olmak beni son derece rahatsız etmişti, ama ilerledikçe sadece öyle olmadığını görüyorsun, senin de katabileceğin bir sürü bir şeyler olduğunu görüyorsun. ...yani çok pasif bir izleyici olmak çok cazip gelmiyor bana". Aynı konuda NA, HA ve MY de benzer düşünceleri paylaşıyorlar. Her üç kadın dansçı da, pasif ve sade bir izlemenin kendileri için dönem dönem son derece sıkıcı ve rahatsız edici olduğuna dikkat çekerler. Ancak iyi bir yönlendirmeye uyum göstererek dans etmek onlar için oldukça anlamlıdır. Bu deneyimli dansçılar uyum-

21 Dansta eşlerin birbiriyle tutuşma, birbirine sarılma biçimi.

lu çalışan bir bütünlük içerisinde eriyip bireyselliklerini yok etmeyi zevkle kabul ederler.

Deneyimli kadın tango icracıları, tango pratiği içerisinde farklı farklı "kendi olma" halleri tanımlasalar da her birinin ifade ettiği noktalar ortak iki kategoride toplanır: İlişkiye müdahale etmeyen / ilişkiyi değiştirmeyen ve ilişkiye müdahale eden / ilişkiyi değiştiren formlar. *İlişkiye müdahale etmeyen / değiştirmeyen* tarzdaki kendi olma çabası, kadının erkeğin yönlendirmesi ne olursa olsun tarzını yaratması üzerine kuruludur. Kendi tarzını yaratmak, erkek dansta kadına her boşluk ve zaman bıraktığı anda kadının kendini bedeniyle ifade etmesini anlatır. Bu deyim, kadının kullandığı tekniğini, hareketleri bitirme tarzını, müziği kullanma şeklini (harekete aksan koyması, müzikte senkop yapması), bedeni daha ağır veya hafif kullanmasını, yönlendirmeden bağımsız ayaklarıyla yaptığı süslemeleri anlatır. *İlişkiye müdahale eden / değiştiren* şekildeki kendi olma çabası erkeğin yönlendirme şekline sözlü ve bedenen değiştirmeyi amaçlayan tarzdadır. Bu şekilde kadın erkeğin yönlendirmesini değiştirir, onun yönergesini kısmen almayı reddederek onu değiştirir. Bu, müzik kullanımını yavaşlatmak veya hızlandırmak, erkeğin dansını ve yönlendirmesini durdurarak kendinden hareket veya süsleme katmak hatta bazen erkek sağa, sola, ileri ve geri yönlendirirken dansın akışını zıt yöne doğru değiştirmek çerçevesinde kurulur. MY bu durumu şöyle örnekliyor: "Eğer erkek dansı pistini üç vuruşta koşturarak tamamlıyorsa o zaman bedenimi ağırlaştırarak yönlendirmeye ve dansa müdahale ediyorum".

Bazı kadın dansçılarsa belli adımlara yönlendirme olmaksızın aksan koyduklarını, daha sert veya daha yumuşak bastıklarını ifade ederler. Bazılarıysa yönlendirmeyi durdurarak süsleme eklerler. Örneğin AB en az 14 yıldır tango yapmaktadır. Ona göre bir kadın dansçıyı karakterli ve kendi yapan onun nasıl bastığıdır. 10 yıldan fazladır tango yapan NA, MY ve AÇ her ikisini de kullanırlar. AÇ bu durum için söyle bir benzetme yapar: "Dansta kendim için ve özgürlüğüm için küçük pencereler açmak." AÇ'nin tanımıyla tango dansındaki yönlerin kapıları erkeğe ait, o kapıları açma hakkı da onun. Erkeğin kapıları, dansta kadının nereye ve ne zaman adım atacağını, hangi yönden adım atacağını ve hatta adım atıp atamayacağını belirler. Kısaca danstaki hareket sisteminin nasıl işleyeceğinin kontrolü ve kararı tamamen erkeğe aittir. Böyle bir hareket sisteminde çağdaş kadın, erkeğin yönlendirmesini tamamen değiştirmeden kendine ait karar alanları açmaya çalışır. Dolayısıyla AÇ'nin deyimiyle kendine pencereler açmaya çalışır. Bunu dansa ton, ağda, hız veya yavaşlık vererek veya ayaklarıyla yaptığı bağımsız *adorno*-süslemelerle gerçekleştirir. Kadın süslemeleri, kimi zaman erkeğin yönlendirmesini değiştirmeden kimi zaman da kendi ihtiyaç ve istek duyduğu yönlendirmeyi talep ederek, dolayısıyla yönlendirmeyi değiştirerek yapar. AÇ bu deneyimini kendi sözleriyle aşağıdaki gibi anlatır:

> "Süsleme şuna yardımcı oluyor... Kendini özgürleştirebilmek için küçük pencereler açabiliyorsun süslemeyle. Bazen erkeğin yönlendirmesi buna yardımcı oluyor. O senin için bir pencere açıyor. Sen istiyorsan o pencereyi kullanıyorsun ve ayaklarınla istediğini yapıyorsun. Bazen de kendinden bir şeyler ekleyebilmek için dansın gidişatına müdahale ediyorsun. Ben bazen dansı değiştirmekten hoşlanıyorum. Süslemelerle erkeğin kurgusunu istediğim gibi değiştirebiliyorum. Örneğin onu durdurup kendime zaman ve alan yaratıyorum".

Benzer şekilde çok sık yapılmasa da dans esnasında yönlendirme ve izleme rolleri arasında değiş tokuş olabiliyor. Böyle bir durumda dışarıdan erkek yönlendiriyor ve kadın izliyor gibi görünse de kadın kısa bir süre için içerden yönlendirmeyi alabilir. Böylelikle dansın hızını, yönünü, adımların boyunu ve kurguyu belirleyebilir. Ardından da yönlendirmeyi tekrar erkeğin kontrolüne bırakır. Görüşme yaptığım deneyimli kadın tango dansçılarının bir kısmı bu rol değişimini dansta ara sıra gerçekleştirmektedirler. AB, AÇ, NA, MY, HA bu rol değişimini nadiren de olsa kullananlar arasında veya halen ara sıra kullanıyorlar. Onlar her ne kadar temel olarak çabasız ve teslim olan bir izleyici rolünü kabul etseler de tangoyu erkeğin yönettiği ve kadının pasif olarak izlediği bir kurgu olarak görmek istemiyorlar.

Sonuç olarak, çağdaş kadın dansta var olmanın, performans göstermenin kendince uygun olan yollarını geliştirir. Bunu hem *la ronda*'da (dans yuvarlağında ve pistinde), hem de dans ânında yapar. Kendi hayat deneyimlerini, eğitimini, profesyonel hayattaki yerinden gelen hayata bakış açısını, küresellik bilincini ve kimliğini kullanarak belli bir bakış açısı geliştirir ve erkek egemen olan bu alanda bireysel yaratıcılığı/özerkliğiyle geleneksel kurallara uyma arasında bir denge kurmaya çalışır.

Kadın kadına dans

Böyle bir dans ve ritüelde, geleneğinde ve sisteminde çağdaş kadının kendini ifade edebilmesi anlamında kadın kadına dans için yer var mı? Bir kadın yönlendiricinin varlığı neyi ifade eder? Eşcinselliği mi, erkek egemen iktidara/yapıya isyanı mı yoksa başka bir şeyi mi? İstanbul'da tango dansında yönlendiren kadın var mı? Ve varsa bu neyin göstergesidir? Bunu nasıl anlamalıyız?

İstanbul'da kadın kadına dans heteroseksüel bir sisteme karşı duruştan çok farklı bir hikâye sunar bize. İstanbul'da kadın kadına dans her ne kadar sık karşılaşılan bir durum olmasa da şehrin tango cemaatinde yönlendiren kadınlar mevcuttur. Pek çok eğitmen ve dansta deneyimli kadın, yönlendirmeyi bilir ve ara sıra kullanır. Yönlendiren kadınlar bu davranışlarıyla eğitimli Türk kadınının hikâyesine katkıda bulunurlar, eşcinsel kadının değil. Bu davranış, çağdaş kadının, Cumhuriyet kadını ve Osmanlı kadınından farklı olarak azim, bireysel hırs, merak, rasyonalizm, geç modernliğin getirdiği yalnızlık ve buna bağlı

olarak bir cemaate sosyalize olma ihtiyacı ve profesyonellikle bağdaştırılan hayat deneyiminin hikâyesini anlatır. Tüm bu itkiler ve istekler kendini erkekle yan yana olarak ya da olmaksızın gerçekleştirme, kendini tanımlama ve zaman kavramının 20. yüzyıl öncesinden farklı şekillerde algılanmasıyla ortaya çıkar.

Bazı yönlendiren kadınlar hali hazırda eğitmendirler. Bir kısmının erkek dans partneri vardır, bir kısmının ise yoktur. Geri kalanıysa erkek dans partneri olmayan deneyimli kadınlardır. Her birinin dansta yönlendirme rolünü de icra etmesinin farklı ama temel değerler anlamında ortak sebepleri vardır. Kadın eğitmenlerin dansta yönlendirme rolünü de icra etmelerinin profesyonel sebepleri vardır. Onlar bu alanda profesyonel olarak çalışmak ve var olmak istedikleri için yönlendirmeyi öğrenmişler ve icra etmektedirler. Ya asistan olarak, ya da tek başına ders vermektedirler veya ileride ders vermeyi planlamaktadırlar. Erkek dans partnerleri olsun ya da olmasın yönlendirmeyi öğrenirler. Dans koreografileri hazırlayabilmek için bunu icra ederler. Örneğin VGA küçük yaşta Fransa'dan İstanbul'a göç etmiştir. Bale ve Latin dansları üzerine eğitim almış ve İstanbul'da profesyonel olarak tango eğitmenliği, koreograflık ve dansçılık yapmaktadır, kimi zaman erkek partneri olmuş kimi zaman da tek başına çalışmıştır. Yönlendirmede sevdiği tek şey onun akılcı sistemi ve kendini ifade şansı vermesidir. AB Üsküdar Amerikan Lisesi'nden mezun eski bir caz dansçısıdır ve yönlendirmeye 11 yıl önce başlamıştır. Bunun sebebi önce sosyal sonra da profesyoneldir. Önce caz danstaki arkadaşlarına ders vermek için sonra da tango eğitmeni olarak çalışabilmek için yönlendirmeye başlamıştır. Bunlarla beraber yönlendirme ona zamanın son derece hızlı aktığı bir dönemde yaptığı işe ve bulunduğu âna odaklanma imkânı sağlar. Hepsinden öte akılcı beyninin içerisindeki kurguların başka bir insan bedeninde yansıması ona hem eğlenceli hem de ilgi çekici gelmektedir.

Tango profesyoneli olmayan deneyimli kadın icracıların ise yönlendirmesinin üç sebebi var: Kendilerini geliştirmek, tango cemaatinde daha fazla kabul, görünürlük ve takdir kazanmak ve yalnızlıktan biraz daha fazla uzaklaşmak. Yönlendirmeyi bilen ve dans partneri olmayan pek çok kadın, bu becerileriyle tango gecelerinde daha az yalnız kaldıklarını ve daha sık dans ettiklerini ifade etmektedirler. Böyle bir beceri ve bilgiyle tango gecelerinde bir erkeğin kendilerini dansa davet etmelerini beklemek zorunda olmadıklarını söylerler. Erkekler onları kaldırmadığı zaman onlar dans edebilecekleri kişiyi kaldırma şansına sahip olmaktadırlar. Örneğin Bayan İE on bir yıldır dans etmektedir ve son dört, beş yıldır yönlendirmektedir. Bu becerisiyle tango gecelerinde daha fazla dans olanağı bulmakta ve yaptığı işlere daha fazla ve verimli bir şekilde odaklanma yetisini geliştirmektedir. Bunu kendisine bir meydan okuma olarak kabul eder. Pek çok kadın yönlendirici bu pratiği genel anlamda kendileri için entelektüel bir çaba olarak tanımlar.

Sonuç olarak, İstanbul'da kadın kadına yapılan tango dansı, dansın erkek ege-

men kurgusuna olan köklü bir isyana veya eşcinsel bir hayat seçimine işaret etmemektedir. Ancak kadının kendine daha fazla ifade alanı açmasına işaret etmektedir. Kadın kadına bir dans bireyselleşme eğiliminde olan eğitimli kadının yalnızlıkla başa çıkmak zorunda olduğu, görünürlük kazandığı ve de daha fazla profesyonelleştiği modern bir toplumsal düzene işaret eder. Tangonun profesyonel hayatında kadının iktidar paylaşımı anlamında erkekle yan yana geçerek kendini pozisyonlandırmasının ifadesidir. Bu örnekler, tango dansının 21. yüzyılın eğitimli kadını için kendini büyüttüğü, geliştirdiği ve bir çeşit ispat etmek istediği toplumsal bir alan haline de dönüştüğünü anlatır.

Kadın söylemi ve yönlendiren tanımı

Çağdaş kadının kendisini ifade etmesinin bir başka şekliyse kadın söylemi aracılığıyla olmaktadır. Eğitimli kadın tango icracıları, yönlendirici tanımı etrafında kurgulanmış bir kadın söylemi geliştirmişlerdir. Bu söylem aracılığıyla hem tangodaki erkeğin varoluş şeklini kısmen değiştirmeye çalışırlar hem de kendilerine erkeklerden ayrı bir alan tanımlayarak onlarla bir nevi iktidar paylaşımına doğru yaklaşırlar. Bunu da ideal yönlendirici tanımı üzerinden yaparlar. Bu söylemde bir yönlendiricinin nasıl olması gerektiğini, nasıl davranması ve davranmamasını beklediklerini ortaya koyarlar. Bu konudaki inançları ve beklentileri kadınların deneyimleri doğrultusunda her *milonga* ritüelinde tekrar ve tekrar üretilir.

La milonga Arjantin'de 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında yaşamış olan tarihsel erkek ve kadın karakterlerine referanslı bir çeşit ritüeldir. Bu karakterler Buenos Aires'in şehirleşme sürecinden hemen önce, bu süreçte ve sonrasında var olan daha önce de tanımlamış olduğum *compadre*, *compadrito* ve *milonguera*'dır. Çağdaş tango dansçıları her ne kadar bu tarihî karakterleri taklit etmeseler de 21. yüzyıl İstanbul'undaki *milonga* ritüeli yine de bu tarihsel karakterlerin getirdiği cinsiyet rollerini ve kadın erkek arasındaki güç ilişkilerini kısmen barındırır. Erkek yönlendiricidir ve dansın nasıl, hangi yöne ve hangi hızda kurulacağına karar verir. Kadın izleyici rolündedir ve erkeğin yönlendirmesine bağlıdır. Bu anlayış genel olarak 2000'lerde kabaca devam etmektedir.

Kadınların kurduğu yönlendiren söylemi çoğunlukla erkeklerin bulunduğu ortamlarda konuşulmayan veya erkek yönlendiricinin fazlaca baskıcı ve alan kısıtlayıcı olduğunun düşünüldüğü noktada ortaya çıkan bir anlatıdır. Kadın söylemi tangoda erkeğin kurgulandığı bir söylemdir. Bu söylem şehirli kadınlara bazı zamanlarda yönlendiren erkeği ve dansın kurgusunu kendi avantajlarına değiştirme şansı verir. Tangodaki kadın söylemi, onların kendi tavır, duygu ve deneyimlerinden yola çıkılarak kurulmuş ve erkeğin yönetim becerisi üzerine kurgulanmış, kadın grupları içerisinde konuşulan bir söylemdir. Bu söylem kimi zaman bir çeşit toplumsal mekanizma olarak çalışır. Kadını sembolik iktidar anlamında daha aktif ve güçlü bir pozisyona taşır.

Temalar: Bu söylem çok keskin olmayan ancak kadınlar tarafından tanımlanmış erkek yönlendirici ile ilgili belirli temalar taşır. Bu temalar, erkeğin kadını dansa davetinden onu yerine bırakmasına kadar yaşanan süreçle ilgilidir. Tangoda dans daveti kültürel bir ritüel olarak kabul edilir ve bu davetin özellikle Arjantin'de geleneksel bazı kural ve düzenlemeleri vardır. İsmi Latin Amerika'nın İspanyolcasıyla el *cabeceo*'dur. *El Cabeceo* bir göz oyunudur. Ne zaman çıktığı tam olarak bilinmese de ritüel kısmen de olsa halen yaşanmaktadır. Bir erkek tanımadığı bir kadını tango dansına davet etmek istediğinde dans etmek istediği kadınla uzaktan göz temasına geçmeye çalışır. Bu davranışı dans etmeyi planladığı kadının yanına giderek ona sözel olarak sormaya tercih eder. Eğer kadın gözlerini ondan kaçırmaz ve başıyla olumlarsa o zaman salonun iki ucundan kalkarak *la ronda*'da (dans pistinde) buluşurlar. Ancak kadın davet eden erkek ile dans etmek istemiyorsa gözlerini kaçırır ve daveti fark etmemiş gibi davranır. Bu ritüelin en büyük amacı erkeği ve kadını istenmeyen sonuçlardan korumaktır. Her ikisini de mecburiyet ve utanç duyulacak durumlardan uzak tutar. Kadın herkesin önünde davet edildiği için kalkmaya mecbur olmaz, erkek de kadın tarafından reddedildiği için utanılacak bir durumda kalmaz. Bir sonraki parçalarda veya bir sonraki *tanda*'da[22] reddedilmeden başka bir kadını dansa kaldırma şansı olur çünkü bu deneyimler insanların seyreden gözleri önünde olmamaktadır. Kısaca *el cabaceo* dans etmek veya etmemek için olan isteğin başkaları görmeden iletişime sokulmasıdır.

Bu ritüel Avrupa'nın pek çok şehrinde ve İstanbul'da çok sık olarak yaşanmasa bile ara sıra uygulama alanı bulmaktadır, örneğin kadın kendisiyle dans etmek isteyen erkekten çok uzak oturuyorsa, erkek dans etmeyi planladığı kadınla iyi arkadaşsa. Bu ritüelin kurallarının uygulanmadığı ortamlarda erkeğin tavrı ve davranışları önem kazanır. O geleneksel kuralları kullanmadığı için genel ve davet ânındaki davranışlarındaki çağdaş ahlâkla değerlendirilir. İşte tam da bu değerlendirme kadın söyleminin önemli bir parçasını oluşturur ve kimi zamanlarda bir erkek dansçının *la ronda*'da -sosyal dans pistindeki- varoluşunu ve kabul edilebilirliğini değiştirir. Dansa davet eden erkek içten mi yoksa mesafeli mi, kibirli mi ve egemenlik kurma amaçlı mı yoksa alçakgönüllü mü, çekingen mi yoksa dışa mı dönük, kendine özgüvenli mi değil mi, baskın mı değil mi gibi temalar tangodaki kadın söyleminin anlamlı bir parçasını oluşturur. Eliyle işaret ederek mi yoksa yüz ifadeleriyle mi dansa kaldırıyor, kadının yanına gelip nazik bir şekilde davet mi ediyor yoksa kadının bakış açısından fazla ve yersiz samimiyet mi gösteriyor, bunlar kadın tango dansçılarının dans davetine olumlu veya olumsuz tepki verme konusunda kararlarını etkiliyor. Deneyimli kadın dansçı kibir ve baskın bir tavırla karşılaştığında dans teklifini reddetme eğilimine geçiyor. Örneğin Armada Otel'de organize edilen bir tango gecesin-

22 *Tanda, milonga*'da çalınan dört parçadan oluşan müzik blokudur. Tango müziğinin bir *milonga*'da çalınma şeklini ifade eder.

de on yıldır dans eden bir kadın uzun zamandır tanıdığı bir erkekten dans daveti alır. İkisi de benzer dans deneyimlerine sahiptirler, ancak kadın davet eden erkeğin kibirli davranışlar içerisinde olduğunu düşünerek daveti reddeder. Bu konu kadınlar arasında konuşulur. Bu durumun tersine, kendine güveni olmayan ve çekingen erkeklerin davetleri pek çok kadın tarafından saygılı olmaları ve baskın tavırlar içerisinde olmamaları sebebiyle kabul görmektedir. Katılımcı gözlemlerimin bir kısmında altı-yedi yıl veya daha uzun süredir dans eden kadınların, sekiz-on aydır dans eden erkeklerin dans davetini reddetme hakları olmasına rağmen kabul ettiklerini gördüm. Bu kadınlar bana sebep olarak onlarla dans etmek zevkli olmasa bile saygılı oldukları, kendi alanlarına saygı duydukları ve desteğe ihtiyaç duydukları için dansa kalktıklarını belirttiler. Tüm bu ritüel içerisinde deneyimli bir kadının reddettiği erkek dansçı diğer kadınlar arasında da bilinir ve bununla ilgili konuşulur. Bu durum kimi zaman erkeğin tavır ve yaklaşımlarını sorgulamasına ve kendini belli bir dereceye kadar kadının tercihi doğrultusunda değiştirmesine yol açar. Dolayısıyla erkeğin *milonga*'daki ve genel anlamda tangonun sosyal ortamındaki varoluşu değişir, daha fazla kabul görür. Kimi zaman erkeğin kendinde değişim gerçekleştirmemesi onun *milonga* ve *la ronda*'daki varoluş ve kabulünü düşürür.

Peki kadın söylemindeki yönlendiren erkek tanımı nedir ki onun sosyalizasyonunu, varoluşunu ve kabulünü kısmen belirleyebilir veya kısmen değiştirebilir? İlk tema yönlendirenin yönlendirme tavrı üzerinedir. Yönlendiren erkek kadının bütünlüğüne saygı gösteriyor mu, kadını çarpışmalardan koruyor mu, *la ronda*'ya ve diğer dansçılara saygılı mı, müziği dinliyor mu yoksa fazla sayıda hareket kombinasyonu yapmak ve bilgisini göstermek için müzikten kopuyor mu sorularının cevapları kadın söyleminin ilk temasını oluşturuyor. Genel olarak dansın nasıl ve hangi yönlere edileceğinin kararını yönlendiren erkek verdiği için tango geleneğine göre *la ronda*'da olup bitenlerin kontrol etme sorumluluğu erkeğe aittir. Bu bağlamda kadının etrafa veya başka bir dansçıya çarpmamasını sağlamak onun görevidir. Eğer yönlendiren kendi dans becerilerini sunabilmek adına dans ettiği kadını sürükler, diğer çiftlere çarpar veya dans pistinin aktığı yönün tersine hareket ederse bu kadın söylemine yansır. Zaman içerisinde o yönlendiricinin diğer kadınlar tarafından reddedilmesine ve sosyal dans ortamının dışına düşmesine sebep olur. Veyahut bunların olmaması için yönlendirenin dans tavrını değiştirmesine yol açabilir.

Bu söylemin ikinci teması yönlendirenin izleyen kadını dans içerisinde nasıl hissettirdiği üzerinedir, yani dans tutuşu – *el abrazo* üzerine. Yönlendiren erkek, kadını sağında kenarda mı tutuyor yoksa gövdesinin tam karşısında onun rahat olacağı şekilde mi, eşiyle iyi bir bağlantı kuruyor mu yoksa kendi kendine dans edip eşini sürüklüyor mu, dans tutuşu içten mi yoksa duygusal olarak mesafeli mi, tutuşu sert mi yumuşak mı, güvenli mi yoksa kadını boşlukta mı bırakıyor sorularının cevapları kadınların belli yargılara varmasına sebep oluyor.

Kadınlar bu yargılarla yönlendiren erkeği kabul veya reddediyorlar. İstanbul'da katılımcı gözlem yaptığım bir *milonga*'da birkaç yıldan fazladır tango dans eden, dolayısıyla deneyimli olarak nitelendirilen iki erkek bulunuyordu. Bu iki dansçı saygılı ve uygun bir dans tutuşunun nasıl olduğunu bilecek kadar uzun zamandır sosyal tango dansını icra ediyorlardı. Ancak pek çok deneyimli kadın dansçı tarafından reddedilmişlerdi. Bundan dolayı *milonga*'daki varoluşları zedelenmişti. Bu iki erkek dansçı dolaylı bir şekilde dans tutuşlarını değiştirmeye ve dansta kadını daha fazla dinlemeye ve onlara daha fazla zaman vermeye zorlanmışlardı. Bu bağlamda tangodaki yönlendiren erkek, kadını saygılı ama içten bir dans tutuşuyla tutan, ona güven verir bir şekilde yönlendiren kişi olarak tanımlanır. Bu tutuş hafif veya güçlü olabilir ancak güven ve saygı öncelikli olarak beklenilen duygulardır.

Kadının izleme ânında rahat hissettirilip hissettirilmemesi de kadın söyleminin üçüncü temasını oluşturur. Bir yönlendiricinin yumuşak, net ve davet edici tavırda (baskı kuran veya zorlayıcı bir tavır yerine) olması beklenir. Bazı deneyimli kadın dansçılar yönlendiriciyi kadına gideceği yön için mekân yaratan, bunu üst bedeniyle ifade eden ve sonrasında da onu serbest bırakan bir kişi olarak tanımlar. Başka deneyimli kadınlarsa yönlendiricinin kendisinin kadını gitmesi gereken yere net bir şekilde götürmesi gerektiğini ifade ederler. Her iki durumda da izleyici kadınlar yönlendirmenin baskı kurmayan, zorlayıcı olmayan ve fiziksel güç kullanılmayan zarif bir şekilde olması gerektiğini ortaya koyarlar. Tersi durumlarda kadınlar dans etme konusunda son derece isteksiz olduklarını belirtirler. Fiziksel güç kullanımı kadın ve erkek arasında hem dans esnasında hem de dans dışı toplumsal alanlarda iletişimin kopmasına neden olur. Bu da yönlendiricinin *la ronda*'da kısmen reddine sebep olur.

Tango dansında her adımın ve hemen hemen tüm hareketlerin yönlendirici tarafından ortaya konması gerekir. Aksi halde kadın hiçbir şey yapmadan tek ayağının üzerinde durarak net bir yönlendirme beklemek durumundadır. Bu bakış açısından yönlendirmenin anlaşılır olup olmadığına dair bir tartışma oluşur. Tartışma şu ikileme dayanmaktadır: Yönlendirme net değildir çünkü yönlendiren hareketi net, dikkatli ve özenli bir şekilde ifade etmemektedir – yönlendirme kadın tarafından anlaşılmamaktadır çünkü kadın yeterince dikkatli değildir ve algısı açık değildir. Tartışmanın birinci ayağı tarafından suçlanan erkek yönlendiricilerin dans teklifi kadınlar tarafından sıklıkla reddedilir, özellikle de ismi bu tarz bir tanımla çok fazla bağdaştırılmışsa.

Yönlendirenin kadına özerklik için zaman ve mekân bırakıp bırakmadığı kadın söyleminin başka bir temasını oluşturur. Yönlendiren erkeğin, kadını dans esnasında bekleyerek, ona mekân ve zaman tanıyarak izleyip izlememesi kadın söyleminde oldukça çok tartışılır. Yönlendiren erkeğin kendisi bile olsa kadını gözlemleyip izlerse kadın dansta kendi rolünde daha yaratıcı olur ve dansta yönelgenin mümkün kıldığından daha fazlasını ifade edebilir. Kadınların ayakla-

rıyla yaptıkları süslemeler buna iyi bir örnektir. Eğer yönlendiren erkek kadını durup beklerse kadın bu süslemeleri daha rahat gerçekleştirebilir. Kadına bu tarz zaman ve mekân vermeyen erkek daha baskıcı, fazla baskın ve hassas olmayan bir dansçı olarak tanımlanır. Tam tersi durumda ise erkek hassas, saygılı, daha eşitlikçi, kadına alan bırakan ve iletişime açık şeklinde tanımlanır. Bu durumda hem *la ronda*'da hem de kadın söyleminde olumlu ve desteklenen bir yeri olur.

Katılımcı gözlem yaptığım pek çok *milonga*'da yönlendiren pek çok erkeğe kadın söyleminde bu şekilde iki kategoriye ayrılarak değer atfedildiğini gördüm. Kadına yaratıcılık için zaman ve mekân veren baskın olmayan, iletişime açık şekilde yönlendiren erkek ve dansı daha çok empoze ederek, baskı kurarak yönlendiren erkek, kadın söyleminde net bir ayrıma sahiptir. Birincisinin *la ronda*'da daha fazla yeri vardır ve daha fazla kabul görür.

Yönlendiren erkeğin *la ronda*'da dansını kurma ânındaki tavrı kadın söyleminin sonuncu ve önemli bir temasıdır. O, dansını kurarken çok kombinasyon yapıp bilgi dağarcığının ve becerisinin bolluğunu mu göstermek amacındadır yoksa daha çok *la ronda*'ya entegre bir şekilde orada organik bir bağlantı kurmaya daha fazla odaklanarak daha basit bir kurguyu mu dans etmeyi seçmektedir? *La ronda*, bir dans yuvarlağıdır ve tango dansçıları arasında yaşayan bir organizma olarak kabul edilir. Tango yapan bir çiftin rahat ve huzurlu dans edebilmesi için *la ronda*'nın akışına entegre olmaları gerektiğine inanılır. Bu sebeple yönlendiren kimi zaman yapabileceği büyük kombinasyonlardan vazgeçmelidir. Bu vazgeçiş *la ronda*'nın daha da iyi akmasına yardımcı olur. Eğer yönlendiren kendini gerçekleştirme, ispat etme isteği içerisindeyse o kişi *la ronda*'yı bozmakla suçlanır. Kadın söyleminin bir teması da yönlendiren erkeğin *la ronda*'ya uyumuyla kendi yaratıcılığı arasında nasıl bir denge kurduğu ile ilgilidir. Eğer yönlendiren kişi kendini yaratmaya daha fazla odaklanırsa ve uzun kombinasyonları icra etmeyi tercih ederse, özellikle de bunun yaparken başka çiftlere çarparsa, kadın söyleminde istenen ve takdir edilen yönlendirici değildir.

Özet olarak, tangoda kadın söyleminde sıkı sıkıya tanımlanmış bir yönlendiren tanımlaması olmasa bile belli eğilimler mevcuttur. Kibirli olmayan, kadının alanına saygılı, baskıcı ve fazla baskın olmayan, ona dans içerisinde duruma göre dansıyla kendini ifade edebilmesi için zaman ve mekân veren, *la ronda*'ya uyumlu, kadınla iletişime giren, net, kararlı ama baskıcı olmayan bir yönlendirme tavrı kadın söyleminin ortaya çıkardığı yönlendiren erkek tanımıdır. Bu erkek egemen bir tanım olmaktan uzaktır ve kısmen kendi iktidarını iletişime açmakta ve kadını bunu paylaşmaya davet etmektedir. Kadını kısmen yanyanalığa çağırır. Bu söylem kadının kendi için kısmen özerklik ve alan istediği ancak yine de erkek liderliğini reddetmediği bir durumdur. Bu tanım, çağdaş, modern ve küresel kimlik taşıyan ve/veya taşıma arzusunda olan kadının dünya görüşünü yansıtmaktadır. Bu tanım, tangonun Latin Amerika topraklarında ilk çıktı-

ğı dönemin alt sınıf kadın profilinden sınıf, eğitim, iş gibi belli konularda belli derecelerde uzak ve farklı bir grup kadının dünya görüşünü anlatmaktadır. Bu görüş, geleneksel tango kültüründe kadın için bir devrim olmasa bile yönlendiren rolünü, dolayısıyla erkeği dönüştürücü özelliğe sahiptir. Tangonun sembolik iktidarında kadın ile erkek toplumsal rollerini birbirine yaklaştırır.

Hollanda, İngiltere, Belçika, Almanya, Fransa gibi Batı Avrupa ülkelerinde sıkça rastladığım, İstanbul'da da 2000'li yıllarda başlayan yeni bir tango dans kodu da bahsettiğim yeni şehirli Türk kadını tanımını tamamlar: Dansa davetin kadından gelmesi. Dans davetinin kadından gelmesi tangonun Arjantin kökenli geleneksel kodlarına kesinlikle ters düşmektedir çünkü Arjantinlilere göre dans daveti erkekten gelmelidir, ilk seçim hakkı önce erkeğindir. Kabul veya red hakkı kadına aittir. Dansa davetin kadından gelmesi 2000'lere ait bir değişimdir. Kodun bu şekilde terse dönmesi özellikle Armada Otel ve Tenis Levent Kulübü *milonga*'larında deneyimlenmiş ve halen deneyimlenmektedir.

Dansa davet kodlarının kimi zaman tersine dönmesi kadınların bireysel ifadelerini yansıtma, kendi seçimlerini, söylemlerini, alanlarını yaratma isteklerinin toplumsal bir göstergesidir. Tangodaki kadın bir taraftan erkeğe bağımlı olmaksızın benliğini ifade edebilmek için değişik yollar bulur, diğer taraftan da dansta yönlendirilmenin ve bir çifte ve bir gruba ait olmanın zevkini çıkartır. Bir yol arkadaşıyla birlikte daha büyük sosyal bir organizmanın parçası olmanın huzurunu ve mutluluğunu yaşamayı arzu eder.

Tango pratiğindeki kadın 21. yüzyılda kabullenici ve pasiflikten daha aktif bir tanıma geçiş yapmıştır. Tangodaki yeni kadın kabul edici tarafının yanı sıra Foucault'nun da ifade ettiği sessizliği veya sesini çıkartmasıyla, yargılayan, düşünen ve yaptığı dans/iş/performans üzerinde ifade gücü olan bir karakter olmuştur (1978: 61-2).

Sonuç

Sonuç olarak, yeni kadın 2000'li yıllarda icra edildiği şekliyle Arjantin tango pratiğine bir sosyalizasyon ve rahatlama aracı olarak başlasa da kendi kadın kimliğini ifade etmek için bir alan olarak kullanır. Kendi profesyonel ve bireysel gelişimiyle büyük bir cemaate ait olarak içinde erime arzusunu dengeleyerek var olmanın yollarını yaratır. Kimi zaman cemaat içerisindeki profesyonel pozisyonlanmalarıyla kimi zaman da erkek üzerinden kurdukları söylemle tangonun sembolik iktidar alanında erkek ile kadın rollerini farklı ama yan yana getirerek kendisine bir ifade alanı ve benlik kurar. Bir boş zaman alanı / hobisi olan Arjantin tangosu pratiği, bize Tanzimat döneminden 21. yüzyıla değişim gösteren orta ve orta-üst sınıf kadının varoluşunu anlatır.

Türk kadını ve onun varoluş şekli, Osmanlı'dan 21. yüzyıla Türkiye'nin şehirleşmiş alanlarında toplumsal dönüşümlerin, iktidarın, toplumsal hareketle-

rin, sınıfsal varoluşların yansıdığı bir sembol olmuş ve farklı tarihsel dönemlerde farklı şekillerde kurulmuş ve kurulmaktadır. Birinci ve İkinci dalga kadın hareketleri, Batılılaşma, bireyselleşme, rasyonelleşme, profesyonelleşme ve genel anlamda üretim odaklı toplum düzeninden tüketim odaklı toplum düzenine geçiş süreçleriyle birlikte kadın kendini daha fazla kurar hale gelmiş, bunu da hayat tarzı, hayat seçimleri, tükettikleri ve boş zamanı değerlendirme şekilleriyle gerçekleştirmeye başlamıştır. Arjantin tango pratiği ve bu pratiği icra etme şekilleri de bu alanlardan bir tanesidir. Bu pratik, eğitimli yeni şehirli laik kadın için kendini yansıttığı sembolik bir alandır. Bir toplumsal cinsiyet rolü olan kadınlığı kimi zaman iktidarı erkek rolüyle paylaşan kimi zaman da iktidarı erkeğe bırakıp teslim olmayı tercih eden bir rol olarak kurar. Böylelikle tango pratiği bir boş zaman aktivitesi olarak şehirli erkek ve kadın toplumsal cinsiyet rollerinin iktidar paylaşımı anlamında karşı karşıya kaldığı sembolik bir yer olarak yaşanır. 2000'li yılların şehirli kadını hem tangodaki profesyonel pozisyonlanmalarıyla, hem *la ronda*'daki varoluşuyla hem yönlendirici söylemiyle bu pratiği ve pratikteki kadın tanımını ilk çıktığı dönemdeki sınıfsal anlamından ve halinden kısmen farklılaştırır ve uzaklaştırır. Bunu yaparken de orta ve orta-üst sınıf kadın tango icracısı hem kendine yaklaşımı ve ifadesi anlamında hem de bedenine yaklaşımı anlamında kendini başka sınıf kadınlardan ayrıştırır. Kendini boş zamanda dikey boyutlarda eğitmeyi seçerek ve bu eğitim alanında erkeğin yanında kendine yer açarak Bourdieu anlamında bir sınıfsal aidiyet üretir. Kendini alt sosyo-ekonomik sınıf kadınlardan ayrıştırır.

Peki bu alan açış, şehir İstanbul'undaki toplumsal cinsiyet kodlarına ne yapmaktadır? Kadınların tangoyu pratik etme biçimleri ve yarattıkları söylem erkek egemen bir düzene, hâkim olan heteroseksüel yaşam düzenine veya benzeri cinsiyet kodlarına bir değişiklik getirmekte midir?

Tango 19. yüzyılda Arjantinli alt sınıf erkeklerin yalnızlık ve şehirleşme krizi içerisinde hayatlarına maço ve erkek egemen bir edayla bir kadın katabilmek ve onu sevda aracı olarak kullanabilmek için icra ettiği bir ritüel ve dans iken, bu dans 21. yüzyılda daha orta ve orta üst sınıfın icra ettiği, bir hobi, kısmen bir kültür endüstrisi, kısmen bir hayat tarzının parçası, kısmen bir kültürel kapital, kısmen sosyalizasyon ve bireysel gelişim sağlayan bir boş zaman değerlendirme alanı ve pratiği halini almıştır. Dolayısıyla tangonun icra edilme şekli ve kadının ve muhtemelen erkeğin de bunun içinde varoluş hali 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başına göre daha farklıdır. Bu dans ve ritüel halen temelde erkek egemen bir form taşımaya devam etse de kadının pozisyonu, durumu değiştirme kapasitesi ve sahip olduğu bireysel ifade alanı büyümüştür. Bu pratik, erkek ve kadın cinsiyet rollerinin karşı karşıya kaldığı, erkek ve kadının bir iktidarı yanyanalıkla veya hiyerarşik olarak paylaştığı veya çatıştığı bir alan halinde var olmaktadır.

Bu bağlamda buradaki mesele tangonun toplumsal cinsiyet kodlarını değiştirmesi değildir, tam tersine toplumda 2000'lerde gelişen cinsiyet kodlarının tan-

godaki cinsiyet kodlarına yansımasıdır. 2000'li yılların şehirli kadın ve erkekleri, bahsetmiş olduğum sosyo-kültürel ve sosyo-politik hareketler ve değerlerin sonucu değişime uğramış ve bu değişimi de tangoya yansıtmıştır. Onun toplumsal anlamını değiştirmiştir. Yani Batı'daki toplumsal hareketler ve Türkiye'nin de bu hareketlere politik ve kültürel olarak alan vermesi sonucu İstanbul'daki tango ve içerisindeki kadın erkek kodları kökten olmasa bile değişikliğe uğramıştır.

Belki bu noktadan sonra peki şehirli erkek tangoda ne yapmaktadır sorusu sorulabilir. Sembolik bir iktidar alanı olan tango kadın subjektivitesinin yanına erkek subjektivitesini yerleştirmek, şehir İstanbul'undaki toplumsal cinsiyet rollerinin dönüşümü ve varoluşu hakkında bize çok tamamlayıcı fikirler verebilir.

KAYNAKÇA

Ahmad, Feroz (1993) *The Making of Modern Turkey*, Londra: Routledge.

Altınay, Ayşe Gül (der.) (2000) *Vatan, Millet, Kadınlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Altınay, Ayşe Gül (2002) "Bedenimiz ve Biz: Bekaret ve Cinselliğin Siyaseti", *90'larda Türkiye'de Feminizm* içinde, der. Aksu Bora ve Asena Günal, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ağduk-Gevrek, Meltem (2000) "Cumhuriyet'in Asil Kızlarından 90'ların Türk Kızlarına... 1990'larda bir Türk Kızı: Tansu Çiller", *Vatan, Millet, Kadınlar* içinde, der. Ayşe Gül Altınay, İstanbul: İletişim Yayınları.

Archetti, Eduardo (1997) "Models of Masculinity in the Poetics of the Argentinean Tango", *Exploring the Written Anthropology and the Multiplicity of Writing* içinde, Scandinavian University Press.

Bali, Rıfat N. (2007) *Tarz-ı Hayat'tan Life Style'a: Yeni Seçkinler, Yeni Mekânlar, Yeni Yaşamlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bora, Aksu ve Günal, Asena (der.) (2002) *90'larda Türkiye'de Feminizm*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bourdieu, Pierre (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Routledge and Kegan Paul Ltd.

Bourdieu, Pierre (1986) "The Forms of Capital", *Handbook of Theory for the Sociology of Education* içinde, çev. Richard Nice, Greenwood Press.

Carretero, Andres (1999) *Tango-Testigo Social*, Pena Lillo Ediciones Continente.

Collier, Simon; Cooper, Artemis; Azzi, Marian Susana; Martin, Richard (1995) *Tango, The Dance, The Song, The Story*, Londra: Thames and Hudson.

Çakır, Serpil (1996) *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul: Metis Yayınları.

Foucault, Michel (1978) *History of Sexuality*, vol.1, New York: Pantheon.

Frank, Waldo (1969) "America Hispana", *El Tema del Tango en la Literatura Argentina* içinde, Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, Ministerio de Educacion y Justicia, Direccion General de Cultura, s. 349-350.

Giddens, Anthony (1991) *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press.

Göle, Nilüfer (1991) *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul: Metis Yayınları.

Işık, S. Nazik (2002) "1990'larda Kadına Yönelik Aile İçi Şiddetle Mücadele Hareketi İçinde Oluşmuş Bazı Gözlem ve Düşünceler", *90'larda Türkiye'de Feminizm* içinde, der. Aksu Bora ve Asena Günal, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kellner, Douglas (2003) *Media Culture: Cultural Studies, Identity and Politics between the Modern and the Postmodern*, Londra, New York: Routledge.

Narlı, Nilüfer (2010) *Milonga Kadınları*, İstanbul: Özgür Yayınları.

Potuoğlu-Cook, Öykü (2008) "Beyond the Glitter: Belly-dance and Neo-liberal Gentrification in Istanbul", *Cultural Anthropology*, 21(4): 633-660.

Roberts, Kenneth (1999) *Leisure in Contemporary Society*, Oxon: CABI Publishing.

Savigliano, Marta (1995) *Tango and the Political Economy of Passion*, San Francisco: Westview Press.

Shilling, Chris (2004) *The Body and Social Theory*, Sage Publications.

Şeni, Nora (1990) "19. Yüzyıl Sonu İstanbul Basınında Moda ve Kadın Kıyafetleri", *Kadın Bakış Açısından 1980ler Türkiye'sinde Kadın*, der. Şirin Tekeli, İstanbul: İletişim Yayınları.

Taylor, Julie (1998) *Paper Tangos*, Londra: Duke University Press.

Timisi, Nilüfer; Ağduk Gevrek, Meltem (2002) "1980ler Türkiye'sinde Feminist Hareket: Ankara Çevresi", *90'larda Türkiye'de Feminizm* içinde, der. Aksu Bora ve Asena Günal, İstanbul: İletişim Yayınları.

Yumul, Arus (2000) "Bitmemiş Bir Proje Olarak Beden", *Toplum ve Bilim*, 84: 37-50.

Zürcher, Erik J. (1998[1993]) *Turkey: A Modern History*, Londra: I. B. Tauris.

Turan Güneş ve CHP'nin dönüşümü

*Yunus Emre**

Özet: Bu yazıda Turan Güneş'in CHP'nin 1960-80 döneminde yaşadığı dönüşüme etkisi incelenmektedir. Turan Güneş birçok defa CHP yönetiminde bulunmuş ve 1974 Kıbrıs krizi döneminde kamuoyu tarafından yakından tanınmıştır. Bu çalışmanın temel kaynakları Turan Güneş'in kendi yazıları ve mülakatlardır. Turan Güneş, CHP'nin hangi toplumsal sınıfları temsil ettiğini belirlemiş bir kitle partisi olmasını önermektedir. Bu yeni yol için temel model Batı Avrupa sosyal demokrasisidir. Bu proje hem CHP'nin elit partisi konumunu sürdürmesini savunan geleneksel parti çizgisinden hem de Bülent Ecevit'in popülist söyleminden farklıdır.

Anahtar sözcükler: Cumhuriyet Halk Partisi, Turan Güneş, Bülent Ecevit, sosyal demokrasi, ortanın solu

Tanınmış sosyal bilimcimiz Şerif Mardin'e 2010 yılı Eylül ayında katıldığı bir televizyon programında Recep Tayyip Erdoğan'ın neden hep kazandığı sorusu soruldu (Yazı İşleri Özel, 2010). Mardin verdiği "profesörce" yanıtta Erdoğan'ın Türkiye'ye mahsus bir kültürel karışımın içinden çıktığını; bu kültürel karışımın gelenek, kültür ve sınıfın iç içe geçerek oluşturduğu bir bütün olduğunu açıkladı. Mardin'e göre Erdoğan, bu kültürel karışımı siyasi yaşamında kullanıyor ve başarısının sırrı da burada saklı. Mardin'in 2000'li yıllar Türk siyasetinde hep kazanan AKP'ye karşı ana muhalefetteki CHP'nin neden hep kaybettiğine ilişkin de bir cevabı var. Mardin'e göre CHP, din, kültür ve sınıfın iç içe geçerek oluşturduğu bu kültürel karışımın Türkiye'nin hâkim kültürü olduğunu anlamadı ve bu sebepten kaybediyor. Buraya kadar bu televizyon programında Şerif Mardin'in ileri sürdüğü görüşler genel olarak Mardin'in (özellikle bkz. 1973; 1981) yazılarında sıklıkla rastlanabilecek bir yaklaşımı barındırıyor. Sürpriz olan ve bizim bu makalede ele alacağımız konu ise Mardin'in CHP'nin geç-

(*) İstanbul Kültür Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

mişte nasıl kazandığına ilişkin açıklamaları. Mardin'e göre CHP'de geçmişte bu kültürel karışımı çok iyi anlayan politikacılar bulunmuştu ve bu politikacılar CHP'yi bu kültürel karışımı anlayarak politika yapmaya yöneltmişlerdi. Bu kişilerin başında da Turan Güneş geliyordu. Şerif Mardin, Turan Güneş'i bu kültür birikimini çok iyi bilen fakat aynı zamanda Paris'te doktorasını yapmış, elit kültürü üzerinde de etkili olabilen ve bu özellikleriyle de CHP tarihinde çok da eşine rastlanmayan bir politikacı olarak tanımlıyor. Mardin'e göre günümüz CHP'sinin sorunu bu ikisini birleştirebilecek birisinin uzun süredir CHP bünyesinden çıkmaması.

Turan Güneş CHP için bir dönüşüm dönemi olan 1960-1980 döneminde parti üzerinde nasıl etkili olmuştu? CHP'nin hangi açılardan değişmesini sağlamıştı? Tek başına bir politikacının milyonlarca seçmeni olan bir partinin dönüşümü üzerinde ne dereceye kadar etkisi olabilirdi? Turan Güneş, CHP ve rakipleri arasındaki ilişkiyi nasıl değerlendiriyordu ve rakipleri karşısında parti için nasıl bir yeni konum öneriyordu? Günümüzün ana muhalefet partisi CHP, başarılı olabilmek için Turan Güneş'ten ne öğrenebilir? Bu yazı bu ve benzeri soruları cevaplamayı amaçlıyor ve Turan Güneş'in CHP'nin 1960-1980 parantezinde yaşadığı dönüşümü nasıl etkilediğine odaklanıyor.

I.

Turan Güneş'in CHP'nin yaşadığı dönüşüme etkilerini değerlendirebilmek için öncelikle siyasal partilerin dönüşümü konusu üzerinde durmak gerekiyor. Siyasal partilerin örgütlenmesi, kitle mobilizasyonu, devlet ve sivil toplum arasında kurduğu bağlar, program farkları, iktidar ve muhalefet uygulamaları, parti modelleri, parti sistemleri gibi başlıklar siyaset biliminin ilgilendiği en önemli konular arasında geliyor. Bu kapsamda siyasal partilerin zaman ekseninde yaşadıkları değişim ve dönüşümler de önemli bir araştırma alanı. Bu değişimlerin başında partilerin programları, ideolojik öncelikleri ve seçmen tabanlarının değişmesi geliyor. Bu alanda Valdimer Orlando Key, Jr.'ın araştırmalarının öncülük ettiği bir literatür zaman içinde oluşmuş (Key, 1955; Key, 1959). Key, ABD başkanlık seçimleri üzerine yaptığı araştırmalar sonucu siyasal partilerin uzun vadeli kaymalar (*secular realignment*) ve kritik seçimler (*critical elections*) olarak adlandırdığı iki değişim sürecini yaşadığını iddia ediyor. Uzun vadeli kaymalar, belirli bir toplumsal kesimin birkaç seçim dönemi içinde ve bireysel seçmenin oy verme davranışına özgü faktörlerden bağımsız olarak tercihini bir partiden başka bir partiye değiştirmesi olarak tanımlanıyor (Key, 1959: 199). Kritik seçimler ise uzun vadeli kaymalara karşıt olarak kısa bir zaman diliminde oy verme davranışında meydana gelen büyük değişimleri vurgulamak için kullanılıyor (Key, 1955: 4). Key'in ortaya attığı bu ayrımdan hareket ederek partilerin yaşadığı kaymalar özellikle Amerikan politikasına ilişkin açıklamalarda

geniş bir biçimde kullanılmış (özellikle bkz. Burnham, 1970).[1] Key'in yaklaşımından hareketle ABD politikasında parti değişimi literatürünü inceleyen William Crotty, eleştirilerin önemine rağmen uzun vadeli kaymalar ve kritik seçimler ekseninde belirlenen *realignment* yaklaşımının yüksek bir açıklama gücüne sahip olduğunu vurguluyor. Crotty, Avrupa'da parti değişimlerinin ise farklı yaklaşımlarla ele alındığını belirtiyor. Bu yaklaşımlardan beşini parti seçmeni analizi, toplumsal bölünme analizi, örgütsel analiz, yeniden dağılım ve parti zayıflaması kuramı ve postmateryalizm ve parti değişimi olarak sıralıyor (Crotty, 2006: 509-511). Farklı seçim sistemlerinin, farklı parti yapılarının ve farklı programların olduğu bir toplumsal bağlamda partilerin yaşadığı değişimin analizinin de farklı olması doğal.

Parti değişimleri üzerinde dururken siyaset biliminde kullanılan parti modelleri arasında partilerin yaşadığı geçişleri de vurgulamak gerekiyor. Siyasal partiler, kadro partileri, kitle partileri, herkesi yakala partileri (*catch-all parties*), kartel partileri, şirket partileri gibi parti modelleri içinde inceleniyorlar.[2] Parti değişimi bağlamında, parti modelleri siyasal partilerin bir parti modeli türünden bir diğerine dönüşebilmesi sebebiyle büyük önem taşıyor. Örneğin bir kitle partisi belirli bir tarihsel konjonktürde herkesi yakala partisine dönüşebiliyor. Benzer şekilde kartel partiler de herkesi yakala partilerinin yaşadıkları dönüşümlerle ortaya çıkıyor.[3]

Siyasal partilerin yaşadığı dönüşüm tartışmasının bu yazı için iki önemli boyutu var. Birinci boyut parti liderliğinin bir üyesi olan Turan Güneş'in 1960-80 arasında CHP'nin yaşadığı dönüşüme etkisi üzerine. İkinci boyut ise CHP'nin yaşadığı dönüşümün siyasal parti değişimi tartışması bağlamında nasıl ele alınabileceği ile ilgili. Bu iki noktayı biraz açmak gerekiyor.

İlk olarak Turan Güneş'in parti liderliğinin bir üyesi olarak parti dönüşümünü ne dereceye kadar etkileyebileceği sorunu ile başlayalım. Parti dönüşümleri üzerine tartışmalarda genel olarak partilerin yaşadığı değişimler ekonomik ve toplumsal dönüşümler gibi dışsal faktörlere bağlanıyor. Parti yönetimi, liderlik, parti elitleri, parti içi mücadeleler gibi içsel faktörler göz ardı ediliyor. Elitler ve elit değişimi, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde, siyaset biliminin ve sosyolojinin en önemli temalarından biri haline gelmiş olmasına rağmen siyasal partilerin yaşadığı değişim bağlamında çok da gündeme gelmemektedir.[4] Bu yaklaşımın önemli bir istisnası 1980'li yıllardan sonra Avrupa sosyal demok-

1 Bu literatür ve eleştirileri için bkz. Crotty, 2006: 506-509.

2 Parti modelleri ve geçişleri hakkında bkz. Krouwel, 2006: 249-269.

3 Bu ayrımlar dışında siyasal partilerin yaşadığı değişimi açıklamaya dönük birçok yeni model gündeme gelmiştir. Bu tip modeller için bkz. Krouwel, 2006: 261-267. Ayrıca parti aidiyetinin zayıflaması ve partilerin tepkileri için bkz. Poguntke, 2004; Mair, vd. 2004. Bununla birlikte sosyal demokrat partilerin 1945-1998 yılları arasında yaşadığı dönüşümün aşamalarının Manifesto Araştırma Grubu verileri ile açıklaması için bkz. Volkens, 2004.

4 Elit kuramı literatürün en iyi bilinen örnekleri için bkz. Mills,1953 ve Bottomore, 1966.

rat partilerinin yaşadığı dönüşüm üzerine Herbert Kitschelt'in *The Transformation of European Social Democracy* başlıklı kitabı. Kitschelt savaş sonrası refah devleti uygulamaları nedeniyle emek piyasasının dönüşüme uğradığını ve daha eğitimli ve kadınların daha fazla katıldığı bir emek piyasasının ortaya çıktığını belirtiyor (Kitschelt, 1994: 30). Bu durum eski sermaye-emek ekseninde gerçekleşen sağ ve sol kutuplaşmasını daha karmaşık hâle getiriyor. Yeni toplumsal grupların taleplerinin farklılığı nedeniyle yeni kutuplaşma "sağ-otoriter" ile "sol-özgürlükçü" eksen arasında oluşuyor. Kitschelt seçmenlerin siyasal bilinçlerini şekillendiren altı faktör ileri sürüyor. Bu faktörler mülkiyet, özel ya da kamu sektöründe çalışma, yurtiçi ya da yurtdışı sektörler için çalışma, görev tanımı, eğitim ve toplumsal cinsiyet. Örneğin özel sektörde ve uluslararası rekabete açık bir alanda çalışan bir bireyin tercihleri, ilgili eksenin kapitalist boyutunda olurken; buna karşılık, aynı kişinin kadın olmak ve eğitimli olmak gibi nedenlerle tercihleri diğer eksende daha özgürlükçü olabiliyor. Bu nedenlerle Kitschelt "sağ-sol" arasında eski "kapitalist-emek" ekseni ile birlikte düşünmek üzere yeni bir eksen daha öneriyor. Bu eksen "özgürlükçülük-otoriterlik" ekseni. Kitschelt'in analizinde bu yazı açısından önemli olan nokta ise şu: Kitschelt yukarıda sıralanan altı belirleyici tarafından değişime zorlanan sosyal demokrat partilerin kaderinin parti liderleri ve aktivistlerinin elinde olduğunu iddia ediyor (Kitschelt, 1994: 8). Buna göre mücadele, partinin değişerek seçmen sayısını artırmasını isteyenlerle, eski çizgisini korumasını isteyenler arasında gerçekleşiyor. Yani partinin başarısı değişim isteyen grubun başarısına bağlı. Bu yaklaşımda parti liderliğinin çizdiği strateji çok önemli ve partilerin kaderini parti içi ve partiler arası mücadeleler belirlemekte.

Her ne kadar Kitschelt farklı bir tarihsel dönemi ve farklı toplumsal formasyonları analiz ediyor olsa da Kitschelt'in yaklaşımı genel olarak CHP'nin yaşadığı dönüşümü ve Turan Güneş'in rolünü anlamak için önemli ipuçları sunuyor. Turan Güneş, CHP'nin emekçi sınıflara dayanan modern bir kitle partisi olmasını öneriyor. Bu öneri etrafında bir parti içi mücadele örgütleniyor. Bu mücadelenin başarısı sayesinde de CHP'de dönüşüm mümkün oluyor. Ancak bu rolün önemini CHP'nin genel değişimi içinde aramak gerekiyor.

Türkiye'nin 1945 sonrası girdiği yeni siyasi ortam CHP için önemli bir dönüşümü gerektiriyor. Tek parti döneminin devlet partisi olan CHP'nin değişmesi partinin yaşayabilmesi için bir zorunluluk. Bu değişimin alacağı yön ise 1960'lı yıllara kadar açıklığa kavuşmuyor ve daha sonra CHP'nin yaşayacağı dönüşümün ne yönde olacağı ise parti içi mücadeleler ile belirleniyor. 1960'larda ortaya konan farklı reçeteler içinde Turan Güneş'in içinde bulunduğu ortanın solu grubunun yaklaşımı CHP'ye egemen oluyor. Bu mücadeleler içinde Turan Güneş ortanın solu grubunun stratejisti olarak bu alanda önemli bir görev üstleniyor. Bu misyonun başarısı ve anlamı ise ilerleyen bölümlerde tartışılacak. Bu noktada parti içi mücadelelerin ve liderliğin, partilerin yaşayacağı dönüşümün

niteliği ve partilerin başarısı üzerine etkilerinin belirleyiciliğinin altını çizmekle yetinelim. Gelelim CHP'nin yaşadığı dönüşümün boyutları ve anlamına.

Cumhuriyet Halk Partisi, Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin ardılı olarak 1923 yılında kurulmuştu. Bu dönemde CHP, devlet yönetiminden özerkliği olan bir kuruluş değildi.[5] Milletvekilleri çift dereceli seçimlerle seçiliyordu ve partinin aday listelerini parti başkanlık divanı isimli başkan, başkan vekili ve genel sekreterden oluşan bir heyet hazırlıyordu. Partinin örgütü de oldukça zayıftı. Başlangıçta partinin il başkanı merkez tarafından atanan ve adına Parti Mutemedi denilen kişilerdi. 1931'de mutemetlik kaldırılıp İl Başkanlığı oluşturulduğunda ise birçok ilde partinin il başkanları başka bir ilin milletvekilleriydi. 1936 yılında ise valilerin parti il başkanı, içişleri bakanının ise parti genel sekreteri olması uygulamasına geçildi. 1939 yılında da bu uygulama terk edildi. 1936 yılında CHP'nin doğu ve güneydoğu bölgesinde yer alan 13 ilde örgütü yoktu. Ayrıca partinin kurultayının üyelerinin önemli bir kısmını milletvekilleri oluşturuyordu ve illerden gelen üyeler azınlıktaydı. Bu örgütsel yapısıyla CHP, İkinci Dünya Savaşı sonrasının siyasi rekabet ortamına uygun bir parti değildi.

Partinin programı ve siyasal öncelikleri de tek parti döneminde şekillenmişti ve iki savaş arası dönemin hegemonik siyasal ve toplumsal söylemini yansıtmaktaydı. Böyle bir partinin siyasi rekabet karşısında özellikle 1950 sonrası muhalefette iken ve art arda seçim başarısızlıkları sonucu değişmesi kaçınılmazdı.

Bu dönüşümün gerçekleşmesinde Turan Güneş'in önemi ise partinin alması gereken yeni istikamet ile ilgili yaklaşımındadır. Güneş partiye katılmasından itibaren kararlılıkla partinin emekçilere dayanan bir kitle partisi olması gereğini savunmuştur. Tek parti devri CHP'sinin yapısı kadro partileriyle önemli benzerlikler göstermektedir. Ortanın solu söylemi ortaya atıldıktan sonra buna itiraz edenlerin yaklaşımı partinin bir sosyalist parti olmaması ve eskiden olduğu gibi bir kadro partisi olmayı sürdürmesidir. İşte Güneş bu yaklaşımdan farklı olarak CHP'nin tutarlı bir kitle partisi olmasını ve belirli bir toplumsal kesime dayanması gereğini ileri sürmüştür. Bu toplumsal kesim de ezilen halk kitleleridir. İnönü'nün bir seçim taktiği olarak ortaya attığı ortanın solu söylemi CHP için önemli bir dönüşümün başlangıcı olmuştur. Bu görüşlerin analizine geçmeden önce Güneş'in siyasal yaşamı hakkında kısa bir tartışmaya gerek var.

II.

Turan Güneş'in CHP'nin yaşadığı dönüşüme etkilerini tartışmaya geçmeden önce Güneş'in siyasi hayatında etkili olduğunu sandığımız iki noktayı vurgulamak istiyoruz.[6] Bu iki nokta başlangıçta Şerif Mardin'e referansla belirttiğimiz

5 Tek parti devri CHP'sinin yapısı ile ilgili bir araştırma için bkz. Uyar, 1999.

6 Bu yazı Güneş'in siyasal düşüncesi ve siyasal hayatı üzerine genel bir değerlendirme sunmak iddiasında değildir. Bu alanda kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Fedayi, 2003.

Turan Güneş'in CHP'nin başarılı olmasına etkisini mümkün kılan iki özelliği. Bunlardan ilki Türkiye'nin egemen kültür birikimini anlayan ve buna uygun bir siyaset yürüten bir politikacı olması. İkincisi ise Paris'te okumuş ve anayasa ve idare hukuku hocalığı yapmış bir öğretim üyesi olarak elitleri de etkileyebilme gücü. Güneş'in bu iki özelliği üzerinde bir miktar durmak gerekiyor.

Turan Güneş'in Şerif Mardin tarafından din, kültür ve geleneğin iç içe geçerek oluşturduğu karışım diye tanımlanan Türkiye'nin egemen kültürel birikimini anlayan bir politikacı olması özelliğinin izlerini Güneş'in yaşamöyküsünde bulmak mümkündür. Şöyle ki Güneş, Galatasaray Lisesi'nden 1941 yılında mezun olur, ancak Hukuk Fakültesi ya da Siyasal Bilgiler Okulu gibi dönemin prestijli eğitim kurumları yerine İstanbul Üniversitesi'nde Şarkiyatçılık okumayı tercih eder. Daha sonra Şarkiyat bölümü, öğrenci olmaması nedeniyle kapanır. Turan Güneş de Hukuk Fakültesine geçer. Turan Güneş bu deneyimini şu sözlerle açıklar:

> Ben liseyi bitirdiğim zaman hukukçu olmaya falan niyetli değildim. Üniversite öğrenimine İstanbul Edebiyat Fakültesi İslami İlimler Şubesinde başladım. Eğer devam etseydim, şimdi herhalde İstanbul Müftüsü ya da Diyanet İşleri başkanıydım sanırım. Edebiyat Fakültesi İslami İlimler bölümünde Arapça, Farsça, İslam Tarihi okumaya başladık. Fakültede bu şubeye yazılmaya gittiğim zaman kalemdeki memurlar böyle bir şubenin varlığından habersizdiler. İkinci, üçüncü, dördüncü sınıfta benden başka öğrenci yok. O zaman ilahiyat fakülteleri açılmamıştı tabii... Daha sonra benden başka talebesi olmayan şubede okuma olanağım kalmadı (Çiğit, 1982: 6).

Tipik bir CHP'li eşraf ailesine mensup Turan Güneş neden hukuk ya da siyasal bilgiler yerine şarkiyatçılık tahsilini seçer? Turan Güneş'in taşradan gelmiş, Galatasaray Lisesi'nde okumuş, elitlere karışmak isteyen bir genç olarak neden şarkiyatçılık bölümüne kayıt yaptırdığı önemli bir sorudur. Ya da neden klasik batı müziği yerine Türk müziği ile ilgilenir ve Üsküdar Musiki Cemiyeti'ne devam ederek ney çalmayı öğrenir (Hurşit Güneş, kişisel görüşme, 29 Mart 2012). Bu durumun sebeplerini Turan Güneş'in yetişmesine dair ipuçlarında ve Kandıralı bir eşraf ailesine mensup olmasında aramak gerekir. Bununla birlikte siyasal yaşama katılması Demokrat Parti ile birlikte olmuştur. Turan Güneş küçük bir Anadolu kasabası olan memleketi Kandıra'da yerleşik eşraf ailelerinin okumuş çocuklarına karşı Demokrat Parti içinde örgütlenmiş küçük esnafları ve köylüleri ve onların gücünü görmüştür. Bu insanların siyasal yaşam içinde hangi önkabullerle hareket ettiklerini ise kendi gözlemlerine dayanarak fark etmiştir. Turan Güneş'in DP adayı olarak girdiği 1954 seçimlerinden bir seçim anısı bu durumu açıklamaktadır:

> Kandıra'da Miting günüydü. Önce CHP'nin, sonra da bizim mitingimiz yapılacaktı. CHP mitinginde Nihat Erim çıktı kürsüye... Başbakan yardımcısıyken İmam Hatip Okullarının açıldığını, anasının babasının itikadını anlattı. Onların mitingi bitti. Ben kürsüye çıkınca... Fabrikaları, yatırımları anlattım. Kalkınmadan bahsettim. Miting bitti. Kocaköprü'ye evime giderken, önde yürüyen iki köylünün konuşmalarına ku-

> lak kabarttım. Onlar beni görmüyor. Gördün mü diyor biri, Erim ağzına bir Allah lafı almadı. Turan Güneş ise, hep Allahtan dinden konuştu. Tam tersi oldu oysa. Ben hiç bahsetmedim (Barlas, 2000: 182-183).

Güneş bu olaydaki köylülerin davranışını seçmenin derunundaki duygunun dışavurumu olarak tanımlar. Söylemler değişse de seçmenin algısında politika ve politikanın aktörlerine nasıl bakıldığını bu deneyimlerden çıkarmıştır.

İkinci önemli özelliğine ilişkin ise 1940'lı yıllardan 1950'lere geçerken yurtdışında yaşadığı dönem düşünülmelidir. Turan Güneş siyaset ve öğretim üyeliği kariyeri öncesinde Paris'te doktora öğrencisi olarak bohem bir hayat yaşamıştır (Sencer Ayata, kişisel görüşme, 30 Mart 2012). Öyle ki Turan Güneş'in Paris'teki öğrencilik yıllarındaki durumu kuşaktan kuşağa Bedri Rahmi Eyüboğlu'nun bir şiiriyle aktarılmıştır. Bu şiirde Güneş, Batılı şehirlerde tahsil gören ve Anadolu köylüsünün derdiyle ilgilenmeyen genç bir aydın olarak resmediliyor. Şiirde Turan Güneş'in ismi geçmiyor ancak başlıkta "Oğlum Ahmet" diye anılıyor. Şiir şöyle: Sakal Makal Yahut Aferin Oğlum Ahmet Bu Yolda Devam Et / Herifçioğlu Sen Mişelde koyuvermiş sakalı / Neylesin bizim köyü nitsin Mahmut Makalı / Esmeri sarışını kumralı kuzguni karası / Cebinde dört dilberin numarası / Bir elinde telefon bir elinde kesesi / Uyyy! yesin onu ninesi...

Olayı birincil şahitlerinden dinlemiş olan Mahmut Makal yaşananları şöyle naklediyor:

> Sene 1950, mevsim sonbahar. Bedri Paris'e gelir. O zaman sakal bırakan Türk öğrencilerinin gittiği bir kahvede kendisini tanıyanlarla dostluğa başlar. Bir süre hoş beşten sonra öğrenciler Bedri'ye: E, anlat bakalım, derler. Türkiye'de ne var ne yok? Bedri: "İyilik, sağlık, fazla birşey yok" dedikten sonra der ki: "yeni bir kitap çıktı. Mahmut Makal diye bir köy öğretmeni yazmış. Adı Bizim Köy. Gazetelerde de çok söz ediliyor. Çok önemli bir kitap." Gençlerden biri: "nedir, ne yazıyor?" diye sorar. Bedri: "köylünün sefaletini anlatıyor," der. O genç: "haydi... Ne gezer Türk köylerinde sefalet, halt etmiş." Diye bağırdıktan sonra "ben bir telefon edeceğim" diyerek cebinden not defterini çıkartır ve doğru kahvenin kulübesine gider (Topuz, 2005: 167).

Cebinden not defteri çıkararak telefon kulübesine doğru giden genç adam Turan Güneş'tir. Bu yazı açısından ise bu şiirin ve bu olayın iki önemli boyutu var. İlki Turan Güneş'in Paris'te, sakal koyveren, kahvelerde zaman geçiren, bohem bir hayat yaşayan bir genç olmasından kaynaklanıyor. Güneş'in kentli elitler üzerine gücünün kökeninde bu özelliğinin merkezî bir önemi var. Her ne kadar taşradan gelen bir eşraf çocuğu da olsa özellikle Paris günlerinde Güneş elitler gibi yaşayan bir kişi oluyor. Güneş'in Cumhuriyet dönemi elitleriyle tanışma ve onları tanıma macerası ne Kandıra, ne şarkiyat bölümü ne de Hukuk Fakültesi'nde yaşanıyor. Güneş'in hem onlardan biri hem de onlara mesafeli olması Paris'teki doktora öğrenciliği günlerinde olgunlaşıyor. İkinci önemli nokta ise Güneş'in Makal eleştirisinin Eyüboğlu tarafından yanlış anlaşılması. Güneş, Ma-

kal'ın *Bizim Köy*'ünün Anadolu köyü gerçeğini yansıtmadığını düşünüyor (Sencer Ayata, kişisel görüşme, 30 Mart 2012). Kandıra'da yetişen orman sahibi bir ailenin çocuğu olan Güneş'in köyü bilmemesi ve köylünün durumundan etkilenmemesini bekleyemeyiz. Burada önemli olan Güneş'in Makal'ın köy tasvirine değil, Cumhuriyet bürokrasisinin köylüye acıyan bakışına itiraz ediyor olması. Çünkü böyle bir bakış açısından sıradan insanlar siyasette etkili bir aktör konumuna gelemiyor. Güneş ise sıradan insanların birincil aktör olduğu bir siyasal yapıyı özlüyor. Şimdi bunu CHP'de nasıl denediğini açıklayalım.

III.

Turan Güneş'in CHP'nin nasıl bir dönüşüm yaşaması gerektiği sorununa bakışını analiz ederken öncelikle onun Demokrat Parti'nin ortaya çıkışı, halktan gördüğü büyük destek ve iktidar dönemi üzerine düşünceleri incelenmelidir. Unutmamak gerekir ki herşeyden önce Turan Güneş, Demokrat Parti kökenli bir politikacıdır ve halkın DP'ye ilgisini açıklıkla görmüştür. Turan Güneş'in bu konudaki görüşlerini *Yön* dergisinde yazdığı iki makalede izleyebilmek mümkündür.

Turan Güneş'e göre 1946 sonrası yaşanan en önemli gelişme genel oya geçilmesidir (Güneş, 1962a). Bu gelişme Türkiye'de siyasal hayatın havasını tümden değiştirmiştir. Tek parti devrinin siyasal seçkinleri olan eşraf temsilcileri ve seçkin hukukçular yerine yoksul sınıfların temsilcileri ya da onları temsil ettiğini iddia eden demagoglar meclistedir artık. Siyasal rejim ve anayasa sorununun ötesinde genel oyla birlikte bu tarihe kadar siyasal iktidarın dışında kalmış büyük kitleler toplumsal yaşamda büyük bir değişiklik yapabilecek ve devleti kendi arzu ve gereksinimlerinin bir aracı yapmaya çalışacaklardır. İşte Turan Güneş'e göre Demokrat Parti kitlenin bu isyanının sonucudur.

Turan Güneş bu kitle isyanının yani büyük kitlelerin bir sel gibi DP'ye akmasının sebebi olarak iki etkeni ileri sürer. Bunlardan ilki Türkiye'nin geri kalmış bir ülke oluşudur. Böyle bir ülkede oy hakkı tanınan kitleler devletten "ucuz yaşam, fazla gelir, bütün unsurlarıyla refah" talep ediyorlardı ve bunları da derhal istiyorlardı. Kitle isyanının ikinci nedeni ise iktidardaki CHP'nin yapısı olmuştur. Güneş, kitlelerin tek parti CHP'sini bir memur ve eşraf örgütlenmesi olarak gördüğünü ve bu kitlelerin siyasal ve toplumsal yaşamdan dışlanmalarında bu partiyi sorumlu tuttuklarını belirtir. Güneş'e göre CHP bu durum karşısında irkilmiş ve "iktidarı Haso'lara Memo'lara mı bırakacağız?" görüşü CHP'lilerde egemen olmuştur. Güneş'in analizinde kitle isyanının son nedeni ise devrimlerdir. Genel oy devrimlere husumeti örtülü olmaktan açık bir biçime geçirmiştir. Ancak Güneş kitle isyanında irticanın çok da önemsenmemesi gerektiğini belirtir, çünkü kitleler yalnız irtica ile harekete geçirilemez. Güneş'e göre irtica, DP'nin yayılmasından çok örgütlenmesinde etkili olmuştur.

Turan Güneş Demokrat Parti'nin kendisini destekleyen kitleler gibi heterojen bir karakter taşıdığını ve onun yarattığı isyan selinin bulanık bir karakterde olduğunu iddia eder (Güneş, 1962b). Demokrat Parti yöneticileri bu isyan seline yön verecek bulanıklığı ortadan kaldıracak bir fikir sistemine ya da sağduyuya sahip değillerdi, ancak kendilerini iktidara getiren güçlerin neler olduğunu sezmişlerdi. Bu nedenlerin başlıcaları, yukarıda belirtildiği gibi, geri kalmış bir ülke olarak Türkiye'de genel oyun kabulü ve CHP'nin yapısıdır.

Turan Güneş'in işaret ettiği temel sorun, bu nedenlerin DP'nin karşısında bulunanlar tarafından anlaşılamamasıdır. DP'nin başarısı muhalifler için bir bilmece olarak kalmış ve halkın cahilliğine bağlanmıştır. Turan Güneş böyle bir bakış açısıyla ve halkı cahil görerek demokrasinin yürütülmesinin imkânsız olduğunu vurgular.

Bu bağlamda, Turan Güneş 1950'li yıllar Türkiyesi için çok önemli bir soruyu sormaktadır. Demokrat Parti birçok defa demokrasi ve özgürlüğe aykırı uygulamalara imza attığı halde niçin vatandaşlar buna tepki göstermemektedir. Turan Güneş bu sorunun kaynağında özgürlük ve demokratik düzen konusunda büyük kitleler ve aydınların fikirleri arasındaki farklılığı görür. Güneş, aydınların demokrasi ve özgürlüklerin biçimsel unsurları ve kuramsal tanımları üzerinde durduklarını buna karşılık özgürlüğün her kişinin kendi yaşamı için gerekli bir somut unsur olduğunu iddia eder. DP'nin yükselişi ile kitleler kamusal yaşama daha etkin katılabilmişlerdir. Jandarma dayağı ve tahsildar baskısı, tek parti döneminin sembolleri olarak, DP'nin muhalefette iken sürdürdüğü özgürlük söyleminin merkezindedir. DP'liler kitlelerin somut özgürlük talebini çok iyi sezmişler ve bürokrasinin gücünü azaltmışlardır. Bu nedenle, aydınların demokrasi yok ediliyor ve özgürlükler çiğneniyor iddiaları seçmen kitleleri tarafından kuşku ile karşılanmıştır.

Demokrat Parti'nin bu biçimde kabul edilmesi CHP'nin yenilenmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Bu döneme kadar CHP'liler Demokrat Parti yönetimi ile geniş kitleler arasında bir ayrım yapmamaktaydı. "İktidarı Haso'lara Memo'lara mı bırakacağız" söyleminin merkezinde Demokrat Parti ile geniş kitleleri birbirine özdeş görme yaklaşımı egemendi. Buna karşılık Turan Güneş Demokrat Parti ile kitleleri birbirinden ayırmaktadır. Güneş, Demokrat Parti'yi kitlenin isyanının bir sel gibi alıp götürdüğü bir örgüt olarak düşünmektedir. Kitle isyanına tercüman olmuşlardır ancak kitle isyanının kendisi değillerdir. Bu nedenle Güneş'in yaklaşımının doğal sonucu şudur ki değişen bir CHP de kitlenin desteğini kendine çekebilir.

Diğer taraftan geleneksel CHP perspektifinde DP'nin başarısı halkın cahil olması ve irticanın kullanılması ile açıklanmaktadır. Turan Güneş'in yaklaşımı bu iddiaya da karşıdır. Güneş'e göre irtica DP'nin yükselişinde önemli bir role sahip değildir. DP'nin yükselişi, genel oy hakkına kavuşmuş kitlelerin, memur ve eşraf partisi olarak gördükleri CHP'ye karşı isyanıdır. Böyle bir yaklaşımda

CHP, hem kendisine ilişkin bu algıyı değiştirmek durumundadır hem de geniş kitlelerin bu isyanının ilgisini kendi varlığına çekebilmelidir.

Turan Güneş'in tek parti dönemi CHP'si ile ilgili görüşleri CHP'nin ne yönde bir değişim yaşaması gerektiğine ilişkin önemli ipuçları içermektedir.[7] Turan Güneş bu konuyu yine *Yön* dergisinde bir makale yayınlayarak ele almıştır. Güneş bu yazısında, Atatürk'ün CHP'yi kurma kararı verdiği zaman yaptığı konuşmayı gündeme getirir ve bu konuşmada en çok geçen sözcüğün ıslahat olduğunu vurgular (Güneş, 1961). Güneş'e göre bu ıslahatın yönü Atatürk'ün politika uygulamaları ile anlaşılabilir ve şöyle tanımlanabilir: "Türk toplumunu Batı'ya yöneltmek için toplumsal yaşamımızda ve kültür araçlarımızda bazı değişiklikler yapılmalıdır" (Güneş, 1961). Güneş Atatürk dönemi uygulamalarını bu cümle ile özetler. Bu yaklaşıma göre CHP için en önemli amaç kuruluştan itibaren Batılılaşma olmuştur ve CHP'nin bu amaçlarını gerçekleştirmek için bu amaçlara en yakın duran iki sınıfın desteğine ihtiyacı vardır. Bunlar mahalli eşraf ve memurlardır.

Turan Güneş'e göre Atatürk devrimlerini yaymak için parti örgütü olarak yerel eşraf, devlet örgütü olarak da memurlar kullanılmıştır. Bu kesimler halktan ayrılmış kesimlerdir. Tek parti liderliği ile halkı bağlayan bağlar sadece bu kesimler olmuş ve bu nedenle de halkçılık iddiası lafta kalmıştır. Güneş bu konuda görüşlerini şu sözlerle açıklamaktadır: "halk toplulukları, yönetime fiilen katılma şöyle dursun tam tersine – ve en önemli nokta budur – siyasal hatta genel olarak toplumsal yaşamın dışında kaldıkları izlenimine kapılmışlardır" (Güneş, 1961).

Güneş'e göre çok partili yaşama geçildiğinde ise CHP'nin üst kademeleri yaşlı ve tutucu bir ruh haline sahip kişilerden oluşmaktadır. Güneş, Kurtuluş Savaşı'ndan kalan bu kadronun halkın gözünde "devlet aristokrasisi" olarak değerlendirildiğini vurgular. CHP liderliği içinde kimi kişiler kısmen bu durumun farkında olsa da bu kesimlerin değişiklik girişimleri başarılı olmaz.

Buraya kadar yapılan açıklamalarda Turan Güneş'in Demokrat Parti değerlendirmesinin ve tek parti devri CHP'si analizinin önemli hatları belirtildi. Bu yaklaşım temelinde 1960'lı yıllarda CHP'nin nasıl olması gerektiği sorununu ise

---

7 Turan Güneş'in Demokrat Parti ve Cumhuriyet Halk Partisi üzerine analizleriyle İdris Küçükömer'in yaklaşımı arasında önemli bir benzerlik vardır. Ancak Güneş'in bu yazılarını 1961-62'de yazdığını İdris Küçükömer'in *Düzenin Yabancılaşması* kitabının ise 1969'da basıldığını hatırlatalım (Küçükömer, 1969). Bu kitap Küçükömer'in *Akşam* gazetesinde 14-17 Ekim 1968 tarihleri arasında dört gün süreyle yayınladığı yazılara dayanıyordu. Bu yazılar öncesinde Küçükömer'in ilgili konulara değinen yazılar yazmamış olduğunu da not edelim. Bu nedenle Turan Güneş'in CHP ve DP analizlerinin Küçükömer'den etkilenmesinin mümkün olmadığı açıktır. Ancak Güneş'in Osmanlı toplumsal düzeni ve sivil toplumla ilgili aşağıdaki bölümlerde incelenen görüşleri Küçükömer'in de aralarında bulunduğu Kemal Tahir, Sencer Divitçioğlu gibi bir grup aydının gündeme getirdiği Asya Tipi Üretim Tarzı tartışmasından etkilenmiştir. Bu etkileri Turan Güneş'in Osmanlı toplum düzeni, doğu tipi-batı tipi devlet ayrımı ve sivil toplum gibi temalarla ilgilendiği şu yazılarda görmek mümkündür: Güneş: 2009, 1-20 ve Güneş, 1980. Bu etkinin merkezinde Kemal Tahir bulunmaktadır. Turan Güneş'in, Kemal Tahir'in iyi bir okuyucusu olmanın ötesinde çok da iyi bir dostu olduğunu ve Kemal Tahir'in vefatına Güneş'in çok üzüldüğünü oğlu Hurşit Güneş vurgulamaktadır. (Hurşit Güneş, kişisel görüşme, 29 Mart 2012).

Turan Güneş yazarak ele alamamıştır. Ancak 1962 yılında bir CHP Parti Meclisi toplantısında yaptığı açıklamalar "CHP nasıl değişmeli?" sorununa Güneş'in yaklaşımını ortaya koymaktadır.[8]

Güneş'in bu konuşmasına imkân veren ortam CHP Parti Meclisi üyesi İbrahim Öktem'in bir önergesi ile başlayan bir tartışma ile ortaya çıkmıştır. Öktem önergesinde "Parti Meclisi'nde cereyan eden tartışmaların ışığı altında CHP'ye verilecek yönü saptamak için bir komisyon kurulmasını" ister. Önergedeki "yön" sözcüğü bu dönemde yayınlanmaya başlayan *Yön* dergisini çağrıştırdığı için partinin tutucu kanadının büyük tepkisini çeker. İşte Turan Güneş'in CHP'nin 1960'lı yıllarda ne yönde değişmesi gerektiğine ilişkin görüşlerini bu tartışmalarda izleyebiliyoruz.[9]

Güneş'e göre Türkiye'nin kaderini CHP saptamaktadır (*Yön*, 1962). Ötekiler ise seldir (Turan Güneş'in sel ile neyi kastettiğini yukarıda açıklamıştık). Güneş'e göre CHP'nin görevi akmakta olan bu seli yararlı bir yatağa sokmaktır. Çok ilginç bir saptamayla Güneş, 27 Mayıs ihtilalinin aslında 1945 yılında genel oyun kabulü ile başladığını öne sürer. 27 Mayıs'ın oluşumunu ve bunun kitlelerle bağını şöyle belirtir:

> Genel oyun tanınmasıyla ortaya çıkan ihtilal, aç kitlelere devlet yönetiminde söz sahibi olma olanağını verdi. Kitleler bugün de açtır. Sorunumuz herkesin ekmek yemesini sağlamaktır. Bunu çözmedikçe buhran sürüp gider. Adnan Menderes şu veya bu olabilir. Fakat neden çöktü? Adnan Bey, aç kitleleri doyuramadığı için veya aç kitleleri doyurmak için devamlı enflasyon önerisinden başka yol bulamadığı için battı. Enflasyon yüzünden yaşama şartları kötüleşen silahsız devlet personeli çaresizlik içinde kaderine razı oldu. Fakat silahlı devlet personeli ihtilal yaptı (*Yön*, 1962).

Bu konuşmasında devamla Turan Güneş, 27 Mayıs girişiminin kitleler tarafından kitleleri siyasal hayattan uzaklaştırma yolunda bir tepki olarak değerlendirildiğini vurgular. 1961 anayasa tasarılarından İstanbul tasarısının genel oyun etkisini kısıtlamaya çalıştığını, devlet memurlarının halka davranışının sertleştiğini vurgulayan Güneş, halkın genel oyla kazandığı devlet yönetimine katılma hakkından uzaklaştırılacağını hissettiğini belirtir. İşte Güneş'e göre CHP'nin 1961 seçimlerindeki başarısızlığının sebebi halkta bu hissiyatın oluşmasıdır.

Turan Güneş'in önerisi CHP'nin bu gerçekleri görmesi ve yeni doğrultusunu buna göre saptamasıdır. Bu kapsamda, Güneş'in, CHP küçülmek yok olmak istemiyorsa işçileri köylüleri yanına çekmelidir, iddiası partinin almasını istediği yeni doğrultunun anlamını açıklıkla ortaya koymaktadır. Güneş'e göre 1961 se-

---

8 Turan Güneş de bu konuda fırsatının olmadığını, ancak Parti Meclisi'nde yaptığı konuşmanın bu boşluğu doldurduğunu belirtir. Niçin CHP'nin yeni doğrultusunun *Yön*'de başka bir yazı konusu olmadığını ise siyasi hayatın yoğunluğuna ve *Yön*'ün genel oya dayalı parlamenter düzene ters bakmaya başlamasına bağlar (Güneş, 2009: xxxiv).

9 Turan Güneş yıllar sonra bu konuşmaların kendisi tarafından *Yön* dergisine sızdırıldığını itiraf eder (Barlas, 2000: 211).

çimleriyle geçilen nispi temsil düzeninde bir siyasal partinin her sınıfı bünyesinde toplaması imkânsız hale gelmiştir. Farklı toplumsal kesimler arasındaki çıkar çatışması sebebiyle CHP hangi vatandaş gruplarını savunacağını seçmelidir. Bu yeni şartlarda CHP konumunu netleştirmelidir.

Turan Güneş CHP'nin alması gereken yeni pozisyonu şöyle tanımlar:

> Eğer partinin devrimci niteliğini korumak istiyorsak, bugünkü statükonun değil, gelecek Türkiye'nin mücadelesini yapmalıyız. Bugünle yetinmek, partinin tutuculuğunu kabullenmek demektir. Bu CHP içinde çıkar yol değildir. Partiyi düşünce ve mizaç itibarıyla, gelecek devrin Türkiye'sini kuracak biçimde düşünmeliyiz. Prensiplerimize sıkı sıkıya sarılalım. Herkesi memnun etmeye çalışmayalım. Hangi sosyal gruplara dayandığımızı saptayalım. Kimi vergilendireceğimizi, kimin haklarını ve nasıl savunacağımızı açıkça söyleyelim. Herkesi zengin edeceğiz demekten vazgeçelim (*Yön*, 1962).

Özetle Turan Güneş CHP için bir kitle partisi olmayı önermektedir. Doktorasını siyasal partiler üzerine yapmış bir öğretim üyesi olarak Turan Güneş'in, Batı'da sürmekte olan siyasal parti modelleri tartışmasından haberdar olmasını beklemek gerekir. Bu tartışmanın merkezinde Maurice Duverger'in ilk olarak 1951 yılında Fransızca olarak yayınlanan *Siyasal Partiler: Modern Devletteki Örgütleri ve Faaliyetleri* başlıklı kitabında önerdiği parti modelleri yer almaktadır. Bu kitapta Duverger kadro partileri ve kitle partileri arasında bir ayrım yapar (Duverger, 1970: 79-87). Kadro partileri yüksek sınıflardan üyeler tarafından yönetilen partilerdir. Bu partiler parlamento içinde oluşmuştur ve parlamento dışı örgütlenmeleri oldukça sınırlıdır. Kadro partilerinin seçmenleri ile doğrudan bağları zayıftır. Kitle partileri ise kadro partilerinin aksine güçlü örgütlere sahip ve siyasal alandan dışlanmışları siyasal alana çeken partilerdir. Kitle partileri toplumsal yapı içinde belirli bir kitleye dayanan partilerdir. İşte Turan Güneş'in arayışı CHP'yi kadro partisi olmaktan çıkarıp bu tip bir kitle partisi haline getirebilmektir.

Turan Güneş'in bu yaklaşımına uygun ortam 1960'lı yılların ortasında oluşur. İşçi sınıfı özellikle grev hakkının kabulü ile birlikte etkin bir siyasal ve toplumsal aktör olarak sahneye çıkar. Bununla birlikte Türkiye İşçi Partisi'nin gelişmesi ve *Yön* dergisi merkezli bir aydınlar sosyalizminin gündeme gelmesi solda bir canlanma yaratır. Buna karşılık özellikle Süleyman Demirel'in liderliğe yükselmesiyle Adalet Partisi ve Komünizmle Mücadele Dernekleri merkezli bir antikomünist cephe oluşur. Bu yeni siyasi ortamda CHP kendini yeniden tanımlamak zorundadır. Bu tanımlama 1965 seçimlerine gidilirken biraz da rastlantıların sonucu olarak İsmet İnönü tarafından ortanın solu sloganıyla yapılır. 1965 Ekim'inde yapılan seçimlerde CHP'nin %30'un altında bir oy alması parti içinde büyük bir huzursuzluk yaratır. CHP parlamento grubu ortanın soluna taraftar olanlarla karşı olanlar arasında bölünür. Turan Güneş bu dönemde Parti Meclisi üyesi olarak ortanın solu grubunun en önemli aktörlerindendir. İşte yukarı-

da çerçevesini çizdiğimiz görüşler ortanın solu grubunun temel yaklaşımı olur. Amaç CHP'yi emekçileri temsil eden modern bir kitle partisine dönüştürmektir. Buna karşılık ortanın solunun muhalifleri ise CHP'nin eskiden olduğu gibi bir kadro partisi olmasını savunmaktadır. Turan Güneş tartışmanın bu biçimde sürdüğünün çok iyi farkında olan bir politikacıdır. Bu dönemde yaptığı birçok konuşmasında CHP'nin belirli bir sınıfa dayanan bir kitle partisi olması gereğini işaret etmiştir (en önemli örneği için bkz. *Yön*, 1965).

Turan Güneş'in 1960'lı yılların başında önce DP'nin ne olduğu analizine girişmesi ardından CHP tarihinin kitleler nezdinde nasıl algılandığını ve CHP'nin ilerleyen dönemde nasıl bir politika izlemesi gerektiğini tartışması zamanlama sorununu gündeme getirmektedir. Neden 1960'lı yılların başında Turan Güneş enerjisini böyle bir alana vermiştir. Kanımızca bu sorunun cevabı Turan Güneş'in 27 Mayıs değerlendirmesi içinde saklıdır. Turan Güneş, 27 Mayıs'ın yarattığı yeni siyasal atmosferden ve aydınların halk kitlelerine bakışından rahatsız olmaktadır. Özellikle 1961 Anayasası'nı yapan Kurucu Meclis'in bir üyesi olarak İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi tarafından hazırlanan taslak, aydınların halka kuşkuyla yaklaşan siyasal perspektifinin sonuçlarının neler olabileceği konusunda Güneş üzerinde uyarıcı olmuştur. Güneş'in 27 Mayıs ve 1961 Anayasası girişimine bakışını biraz açalım.

Turan Güneş'e göre 27 Mayıs bürokratların ve aydınların bir girişimdir ve bir sosyal içeriği yoktur (Çiğit, 1982: 13). İşçilere ya da halka dayanmamaktadır. Bu nedenle solcuların 27 Mayıs Anayasası'nı savunmaları Turan Güneş'e göre doğru değildir. Anayasa ile ilgili görüşlerini sıralarken Güneş özellikle cumhurbaşkanlığı seçim kriterine büyük önem verir. Güneş'e göre anayasada cumhurbaşkanlığına gelmek için yüksek okul mezunu olma koşulunun aranması devlet yönetiminde, insan değerlendirmesinde ve sosyal sınıf değerlendirmesinde, belli bir kategori insanın ötekilerden üstün olduğu düşüncesinin bir ürünüdür. Güneş, 1961 Anayasası'nın özellikle İstanbul Üniversitesi tarafından hazırlanmış ilk taslağında herşeyin olduğunu ancak halkın olmadığını iddia eder. Güneş'e göre bu anayasanın hâkim felsefesi Türkiye'de halkın cahil olduğu ve doğruyu bulmakta ve kendi çıkarlarını savunmakta yeterli ve yetenekli olmadığıdır. Bu yaklaşıma göre halk adına okumuş yazmış insanlar bu işleri yürütebilmelidir. Turan Güneş'in cumhurbaşkanlığına seçilme kriterinden sonra bir diğer üzerinde önemle durduğu husus da senatoya seçilebilme kriterleridir. Güneş, Senato'ya girmek için yüksekokul mezunu olmak şartını hatırlatır. Güneş'e göre dünyada ve Türkiye'de yüksekokul mezunlarının yüksek sınıflardan geldiği bilinen bir gerçektir. Bu açıklamadan sonra Güneş su soruyu sorar: "bu nasıl solcu ve ileri bir anayasa olmaktadır ki devlet iktidarını belirli bir sosyal sınıfın daha şanslı olduğu diploma esasına bağlamaktadır?" Güneş bu maddeyi anayasanın bürokratik ve elitist eğilimini gösterir bir mahiyette değerlendirmektedir.

Özetle Turan Güneş 1960 darbesi sonrası bürokratların demokrasiyi kısıtla-

yıcı yaklaşımlarından ürkmüş ve Demokrat Parti'nin başarısının anahtarı olan halk kitleleri ile kurduğu ilişkinin anlaşılmasına çalışmıştır. Bu çerçevede Türkiye'de demokrasinin yaşayabilmesi için bürokratik sınıfın partisi olan CHP'nin modern bir kitle partisine dönüşümünü zorunlu görmüştür. Bu düşünce, ilerleyen dönemde Ecevit'le arasının açılmasının da en önemli sebebi olmuştur.

Necmi Erdoğan, Ecevit hareketinde ve Devrimci Yol'da popülizm söylemini incelediği çok önemli makalesinde popülizmi "toplumsal-siyasal alanı popüler kesimler ile egemen kesimler, halk ile iktidar bloğu arasındaki antagonistik ilişki ekseninde tanımlayan ve hegemonize etmeye çalışan bir söylem" (Erdoğan, 1998: 25) olarak tanımlar. Erdoğan yaptığı tanımın büyük ölçüde Laclau'nun argümanına dayandığını belirtir. Bu çerçevede Erdoğan, Ecevit'in popülist söyleminin Laclau'nun Latin Amerika popülizmleri analizi bağlamında düşünülmesi gerektiğini, buna karşılık Devrimci Yol popülizminin ise Laclau'nun "sosyalist popülizm" modeliyle benzeştiğini vurgular. Erdoğan'ın Ecevit'in popülist söylemi üzerine bu iddiası, Turan Güneş'in CHP'nin yaşadığı dönüşümdeki yerinin açıklanması bağlamında çok önemli imkânlar sunmaktadır. Ecevit'in 1970'li yıllarda söyleminin merkezinde olan ezen-ezilen, seçkinler-halk gibi ikiliklerin gündeme gelmesinde Turan Güneş'in çok önemli bir rolü vardır. Bu ikiliklerin CHP tarafından tekrar icat edilmesinin mucidi Turan Güneş'tir. Ancak Ecevit ve Turan Güneş'in 1970'lerin sonunda yollarının ayrılmasında da bu popülizm söyleminin önemli bir rolü olmuştur. Ecevit, CHP'yi bu popülizm söylemiyle uyumlu bir şekilde kişi kültü etrafından popülist bir parti olarak yeniden inşa etmeye çalışırken, Güneş yukarıda vurgulanan ikilikleri ve onların tarihselliğini vurgulamakla birlikte CHP'nin Latin Amerika popülizmlerinde görülen türden bir parti olmasına itiraz etmiştir. Güneş başından beri savunduğu ve bu yazının da temel konusu olan CHP'yi modern bir kitle partisi yapma misyonuyla Ecevit'in bu yaklaşımının uyum içinde olamayacağını fark etmiştir. Bu durum Turan Güneş'in demokrasi anlayışını ve Türkiye'de demokrasinin gelişimi önündeki tarihsel engellere bakışını gündeme getirmektedir.

IV.

Turan Güneş'in CHP'nin dönüşümüne etkisi sorununu ele alınırken Güneş'in CHP'ye demokrasi konusundaki eleştirileri ve Türkiye'de demokrasinin gelişimi önündeki engellere bakışı büyük önem taşımaktadır.

Bu alanda belirtmemiz gereken birinci nokta Turan Güneş'in CHP'nin demokrasi ile sorunlu ilişkisi üzerine yaptığı eleştiridir. Gazeteci Mehmet Barlas 1979 yılında Turan Güneş'le *Milliyet* gazetesinde 25 gün süren bir röportaj yayınlar.[10] Bu röportaj görüşmeleri sırasında Turan Güneş, eski CHP'lileri Ahmet

10 Bu röportaj daha sonra Barlas'ın bir kitabının bölümü olarak da yayınlanır. Yazıda bu kitap kullanılmıştır (Barlas, 2000).

Rasim'in "Hamamcı Ülfet" öyküsündeki Ülfet'e benzetir. Mehmet Barlas bu olayı şöyle aktarmaktadır:

> Ahmet Rasim'in "Hamamcı Ülfet" adlı bir öyküsü vardır. Bu öyküde, eski İstanbul'un büyük bir konağında yetişen Ülfet'in başına gelenler anlatılır. Ülfet küçüklüğünden itibaren konaktan hanımlarla hamama gitmeye başlar. Sonunda bu alışkanlık cinsel bir tutkuya dönüşür. Ülfet hemcinsleri ile oynaşmaktan hoşlanır hale gelir. Ülfet genç kız olunca ona yakışıklı, aslan gibi bir damat bulurlar. Görkemli bir düğün yapılır. Ama zifaf gecesi sabahında, damat, Ülfet'i yatakta bulamaz. Ülfet hamama kaçmıştır. Rahmetli Turan Güneş eski CHP'lileri de Hamamcı Ülfet'e benzetirdi. Özgürlükçü ve çok partili demokrasiyi kuran bu partinin, kritik noktalarda güçlü lider ve otoriter devlet özlemini seslendirmesi, Turan Güneş'in Hamamcı Ülfet'i anlatmasına yol açardı (Barlas, 1986).

Turan Güneş için CHP'nin demokrasi dışı yollara kaçması olayının en kritik uğrağı 12 Mart süreci olmuştur. Bu dönemde CHP'nin bir mensubu olan Nihat Erim'in başbakan olması ve hükümeti CHP'nin de desteklemesi önemli bir görüş ayrılığı meydana getirir. CHP içindeki ortanın solu ekibinin lideri ve partinin Genel Sekreteri Bülent Ecevit görevinden istifa eder. Bu görüş ayrılığının temelinde demokrasiye bakış farkı yer almaktadır. 1971 yılı Haziran ayında İsmet İnönü'nün anayasa değişiklikleri tartışılırken bu değişikliklere karşı çıkan bir parti meclisi üyesine verdiği cevap, Turan Güneş'in Hamamcı Ülfet örneği ile neyi açıklamaya çalıştığını göstermektedir. İnönü yapılacak anayasa değişikliklerinin 27 Mayıs öncesine dönüş anlamı taşımadığını ve seçimlerle milletin iktidarı değiştirme imkânının olduğunu iddia eder (*Milliyet*, 18 Haziran 1971). Ancak İnönü'ye göre milletin seçtiği bir iktidar anayasanın dışına çıkar, laikliğe aykırı hareket eder ve gerekli şartlar oluşursa ihtilal meşrudur. Yani ihtilalin oluşumu iktidarın tutumuna bağlıdır. İnönü o dönemin şartları içinde halkın siyasal eğiliminin sağı gösterdiğini ve Adalet Partisi, Demokrat Parti, Milli Nizam Partisi gibi partilerin seçimleri kazandığını vurgular. İnönü'ye göre bu partiler de ülkeyi idare edememekte ve yukarıdaki hatalara düşmektedir. İnönü "bir seçim olsa Demirel iktidarı olmaz Tunçel iktidarı olabilir" diye tanımladığı yaklaşımında halkın dinî duygularının sağ partiler tarafından sömürüldüğünü ve sağ partilerin seçim başarılarının temelinde bunun yattığını vurgular. İşte İnönü'ye göre ihtilalleri yaratan da sağ partilerin bu tutumudur.

Turan Güneş'in yaklaşımı bu konuda İnönü ile taban tabana zıttır. Güneş'le birlikte "Mülkiye Cuntası'nın" önemli bir üyesi olan Ahmet Naki Yücekök, Güneş'in sağ partilere oy veren geleneksel değerlere bağlı seçmenlere bakışını ve CHP'nin alması gereken tutumu şöyle özetler:

> Bu adamları böyle İslâmcı eşittir gerici gözüyle görmüyordu. Bu adamlar İslâmcıysa tutunacak başka dalları olmadığı için İslâmiyet... Bu adamlar bu düzenden aldıkları

> paydan rahatsızlar. Razı değiller o paya. Bu payı kendilerine yakın olan bir siyasi parti kanalıyla çözmeye çalışacaklar. Bu parti neden biz olmayalım (Ahmet Naki Yücekök, kişisel görüşme, 28 Mart 2012).

Bu farklılığın temelinde demokrasi sorununa yaklaşım yer almaktadır.

Hiç şüphe yok ki Bülent Ecevit ve Turan Güneş'in üyesi bulunduğu grubun, 12 Mart koşullarında sürdürdükleri mücadele demokrasiyi koruma mücadelesiydi. Bu dönemi yaşamış bir politikacı olarak Turan Güneş, bu konuda özellikle seçkinlerin tutumundan şikâyetçidir. Geleneksel olarak CHP'yi destekleyen bu kitlenin demokrasiyi küçümsemelerini içine sindirememektedir. Bu konudaki görüşlerini şöyle açıklamaktadır:

> Ben Türkiye'de seçkinlerin demokrasiyi pek içlerine sindirdiklerini sanmıyorum. Türkiye'de seçkinler, nasıl olup da, dağdaki bayırdaki seçmenin milletvekili yaptığı insanların, profesörlerden, basının değerli kalemlerinden ve planlama uzmanlarından daha fazla söz sahibi olduğunu kabullenemiyorlar (Barlas, 2000: 168).

Bununla birlikte Turan Güneş, Türkiye'de demokrasinin gelişmesinin önündeki engellerin güncel koşullardan kaynaklanmadığını, tarihten gelen önemli engeller olduğunu vurgulamaktadır.[11] Güneş'e göre bu engellerin en önemlisi Doğu ile Batı arasındaki iktidarın kaynakları arasında varılan farktır. Turan Güneş, Doğu ile Batı arasında ilk çağlarda ortaya çıkan orta çağda da devam eden bir farklılık olduğunu iddia etmektedir. Güneş'e göre Doğu toplumlarında iktidarın ilahi bir kaynağı mevcuttur. Krala yönetme yetkisi ya tanrı olduğu için, ya tanrının oğlu olduğu için ya da tanrı tarafından gönderildiği için verilmiştir. Güneş Batı'da iktidarın böyle ilahi bir kaynağının olmadığını onun bir işlev olarak değerlendirildiğini ileri sürmektedir. Bu nedenle Türkiye'de ve Doğu'da Batı'dan farklı olarak, feodal düzen hiçbir zaman olmamıştır. Güneş bu durumu şöyle açıklar: "hükümdar ve ona tâbi olan, ayrıca değer taşımayan reaya ikiliği, hükümdar ile birey arasında orta bir gücün doğmasına engel olmuştur."

Bu çerçevede Güneş, Osmanlı ile Batı'nın farklarını açıklarken, Osmanlı'da feodal beylere, fermanlı şehirlere ve de örgütlenmiş dine rastlanmadığını ancak buna karşılık hükümdarın sonsuz yetkilerle donatıldığını, tanrının gölgesi olarak anıldığını belirtir. Güneş'e göre bugün adına egemenlik dediğimiz unsur Doğu'da Batı'ya göre çok daha önce kendini göstermiştir. İktidar ve reayadan oluşan ikili bir toplum sistemi her ne kadar eşitlikçi olsa da iki önemli unsurun bizde gelişimine engel olmuştur. Bunlar bireycilik ve özgürlüktür. Güneş, Doğu tipi iktidar kavramı yüzünden Türkiye'de çağdaş demokrasinin gelişmesi eğilimine uygun bir ortam oluşamadığını iddia eder. Böyle bir toplumda her türden eleştiri, muhalefet ve uyarı düzeni yıkmaya-bozmaya çalışmak olarak algı-

11 Güneş'in bu bölümde ele alınan demokrasinin gelişimi önünde tarihsel engeller yaklaşımı için bkz. 2009: 1-20.

lanmıştır. Bu hoşgörü yoksunluğundan başka Güneş'e göre Türk tipi bir iktidar kavramının bir diğer doğal sonucu "bürokrat-halk" çekişmesi olmuştur. Hükümdar iktidarı tek başına kullanmadığından halkın içinden çıkmış olan ancak ondan ayrı bir zümre olan bürokrasi hükümdar ile birlikte yönetici sınıfı, halk ise yönetilen sınıfı oluşturmaktadır. Güneş Türkiye'deki sınıfsal çekişmenin işte bu yöneten ve yönetilenler arasında olduğunu iddia etmektedir.

Güneş'in bürokrasiye ilişkin bir diğer iddiası da bürokrasinin hâkimiyetinin devamı için değişmeyen ve değişmemesi gereken bir toplumsal ve iktisadi yapıyı zorunlu gördüğüdür. Güneş, bu ikili toplum yapısının Cumhuriyet'te de devam ettiğini ve Tanzimatçılar ile Cumhuriyeti kuran kadronun toplumsal kaynaklarının aynı olduğunu vurgular. Bütün bu açıklamalardan Güneş'in ulaştığı sonuç şudur:

> Bizde sivil toplum ve bu sivil toplumun oluşturduğu bir devlet yapısı hiçbir zaman olmamıştır. Bireylerin birer atom gibi olduğu, aralarında organik bağlar bulunmayan birer numara neferi gibi sayıldığı bir toplum yapısından, demokrasiyi oluşturan bir çoğulcu toplum çıkarmanın zorluğu ortadadır (Güneş, 2009:8)

Özetle Turan Güneş'in dikkat çekmeye çalıştığı husus, Osmanlı'dan tevarüs edilen tarihin, demokrasiyi kurmayı ve yaşatmayı zorlayıcı etkiler taşıdığı ve bürokrasinin Türkiye'deki tarihsel anlamı ve toplumsal işlevi incelendiğinde demokrasinin kurumlaşmasına bürokrasinin katkı veremeyeceği ancak engel teşkil edeceğidir. Büyük kitleler aydın bürokratların kurmayı arzu ettiği siyasal ve toplumsal düzenden farklı bir düzen talep etmektedir. İşte Güneş'in bütün enerjisini verdiği CHP'yi modern bir kitle partisi yapma uğraşının amacı böyle bir düzen kurmaktır. Ama bu düzen nasıl bir düzendir?

V.

Turan Güneş'in CHP milletvekili ve parti yöneticisi olarak enerjisinin büyük bir bölümünü partinin dönüşümüne verdiğini yukarıda belirtmiştik. Ancak Güneş bu dönüşümün Batılı merkez sol bir çizgide olması gerektiğini, CHP'nin emekçi kitlelere dayanan ve ülke sorunlarını demokrasi içinde çözme azminde bir siyasal kuruluş olmasını savunmuştur. Bu çerçevede Turan Güneş'in CHP için düşündüğü sosyalizmin sınırlarını Batı Avrupa sosyal demokrasisi çizmektedir.

Turan Güneş'in emekçilere dayanan bir parti özlemi daha Hürriyet Partisi yıllarında kendini göstermiştir. Bu yaklaşımı nedeniyle Güneş hem Hürriyet Partisi'nden hem de Forum çevresinden farklılaşmaktadır. Hürriyet Partisi milletvekili olarak TBMM'de DP'li Çalışma Bakanı ile girdiği bir tartışma Güneş'in emekçilere dayanan bir parti özlemini göstermektedir. Tartışma, Güneş'in Çalışma Bakanı Mümtaz Tarhan'a sorduğu bir soru önergesi ile başlamıştır. Sorunun arka planında bir yasaklama vardır. 1957 yılı Mart'ında İstanbul Üniversitesi İktisat ve

İçtimaiyat Enstitüsü tarafından Ankara'da düzenlenecek bir seminer Ankara Valiliği tarafından iptal edilir. Ardından dönemin çalışma Bakanı Mümtaz Tarhan, Enstitü yönetimini sert biçimde eleştirir ve dönemin katı anti-komünizmine uygun olarak, bu seminerler ile komünist faaliyetler arasında ilişki kurar. Dönemin anti-komünist söylemini yansıtan demecin en can alıcı bölümü şöyledir:

> Mayasına avuç avuç alev halinde vatanseverliğin hararet ve heyecanı karışmış olan Türk işçisinin idrakinde ve vicdanında yabancı ideolojiler pazar kuramaz, komünizm bu memlekette kireçli toprağa atılmış tohum gibidir. Hiç bir vakit intaş için aradığı rutubet ve harareti bulamayacaktır. Türküm diyen her işçinin beyninin kıvrımları, aile kutsallığı, evlat sevgisi, din nuru, milliyet ışığı gibi ulvi hasletlerle bezenmiştir. İçerden ve dışardan gelen her türlü telkin ve tezvirler bu barikatları asla aşamaz (*Milliyet*, 20 Mart 1957).

İşte Güneş'in soru önergesi, bu demeç ve seminerin yasaklanması ile ilgilidir. Sorduğu sorular şunlardır:

> 1. İstanbul üniversitesi İktisat ve İçtimaiyat Enstitüsünün tertibettiği konferanslar serisinin on senedir yapıldığından haberdar mısınız?
> 2. Bu konferansların kötü niyetlerle hazırlandığının delilleri nelerdir?
> 3. Konferans verebilmek için muayyen diplomalara sahibolunması fikriniz hangi ilmî esasa müstenittir?
> 4. Komünist uşağı dediğiniz şahıslar kimlerdir? Böyle komünist uşağı olduğunu bildiğiniz şahıslar varsa bunlar hakkında ilgili makamlara ihbarda bulundunuz mu? (TBMM, 1957: 16-17)

Bakan Mümtaz Tarhan, Turan Güneş'e verdiği cevapta Hürriyet Partisi'nin bir muhalefet partisi olarak kendisine bir dayanak aradığını, Turan Güneş'in bu çıkışının bu arayışla ilgili olduğunu ve Güneş'in işçileri Hürriyet Partisi'ne bir dayanak yapmaya çalıştığını iddia eder (TBMM, 1957: 21). Bu yazı açısından ise önemli nokta şudur ki Turan Güneş bu suçlamayı kabul eder. Güneş mensup olduğu partinin, işçilerin sempatisini kazanma arzusunda olduğu suçlamasını "Hiç şüpheniz olmasın, böyle bir arzumuz vardır" sözleriyle cevaplar (TBMM, 1957: 21). Güneş'e göre bakanın sahip olduğu sosyal doktrin muazzam servet farklarını, yani birtakım insanlar aç iken, birtakım insanların arsa spekülâsyonları ile zengin olmasını normal karşılayan bir doktrindir. Ancak Hürriyet Partisi böyle bir parti değildir. Hürriyet Partisi kesinlikle birtakım insanların süründüğü bir durumda diğer birtakım insanların haksız kazançlara sahip olmasını onaylamamaktadır. Güneş, karaborsa ile elde edilen kazançları DP'nin himayesine tevdi ettiklerini, kendilerinin bu tip insanları korumayacağını belirtir. Bu tartışmanın en önemli özelliği, Turan Güneş'in yıllar sonra CHP çatısı altında yapmaya çalıştığı dönüşümü yani emekçilere dayanan bir kitle partisi yaratma girişimini Hürriyet Partisi günlerinde de denediğini göstermesidir.

Turan Güneş 1960'lı yıllarda Türk siyasi yaşamına sosyalizmin etkin bir siyasal ve toplumsal güç olarak katılmasının önemini hemen fark etmiştir. Turan Güneş, 1966 yılının en önemli olayı olarak toplumun çeşitli sınıflarında sosyal muhtevalı bir siyaset bilincinin hızla gelişmesini görmektedir (Güneş, 1967a). 1966 yılında Adalet Partisi, Cumhuriyet Halk Partisi ve Türkiye İşçi Partisi kongreleri gerçekleşmiştir. Güneş, bu kongrelerin toplumun çeşitli sınıflarında sosyal muhtevalı bir siyaset bilincinin geliştiğini gösterdiğini vurgulamaktadır. AP Kongresi'ni Güneş, liberal ve enternasyonalist eğilimlerin güçlenmesi ve muhafazakâr eğilimlerin etkin olamaması temelinde yorumlamıştır. CHP kongresi ise klasik parti içi savaşlar yerine içerik ve siyasal eylem tartışması ile geçmiş ve Güneş'in üzerinde özellikle durduğu, tutarlı parti olma çabası bilinçli bir hareket halini almıştır. Güneş'in tutarlı parti olmaktan kastı belirli toplumsal kesimleri temsil eden bir parti olmaktır. Turan Güneş'in yukarıda da belirtildiği üzere en önemli itirazı hem topraksız köylünün, hem ağanın; hem işçinin, hem patronun partisi olma çabası üzerinedir. Güneş'e göre TİP kongresi şunu göstermiştir ki bu parti bir bunalım yaşamaktadır ancak kendini yeniden düşünme ve düzenleme arayışı içindedir. Bütün bu gelişmeler hakkında Güneş'in yorumu partilerin ve politikacıların geride kalmış bir çağın temaları yerine belirli siyasal ve sosyal yönlere yönelmekte olduklarıdır.

Turan Güneş'in siyasal mücadelenin belirli bir sosyal yön kazandığı tespitini açmak gerekmektedir. Bu belirli sosyal yön, toplumsal mücadeleler tarafından şekillendirilmektedir. Turan Güneş'e göre 1946'dan 1966'ya kadar parti içi mücadele kişiler arasında cereyan etmiştir (Güneş, 1966). Bu nedenle siyasal mücadelenin temaları dürüstlük, fazilet, memlekete hizmet gibi kıymet hükümleri olmuştur ve ekonomik ve sosyal temalar gündeme gelmemiştir. Güneş'e göre bu dönemde aynı parti içinde peşlerinden gidilen parti önderlerinin temel siyasal tercihleri bilinmemektedir. Bütün mücadele de diğerlerinin faziletsiz, bilgisiz olduğunu kanıtlamak için yapılmaktadır. Ancak yeni dönemde siyasal mücadele belirli bir sosyal yön kazanmıştır. Bu tespitten sonra Güneş, partilerin değişmeyen yapılar olmadığını vurgular ve CHP'nin yaşamakta olduğu büyük dönüşümü örnek olarak sunar. Güneş'e göre ortanın soluna geçilmesi de CHP için büyük bir dönüşümdür ve ortanın solundaki CHP, anayasa ve parti programı sınırları içinde insanın gelişmesine karşı duran her çeşit maddi ve manevi engelleri ve insanlık duygusunu rencide eden dengesizlikleri ortadan kaldıracaktır. Peki CHP bu yeni görevini nasıl yerine getirecektir. 1966 Ekim kurultayında işbaşına geçen Ecevit liderliğindeki yeni ekibin görevi nedir? Turan Güneş bu görevi şöyle açıklar:

> Bu yöneticilere düşen görev açık ve seçiktir: devrimci ve halkçı bir politikayı Türk vatandaşına benimsetmek, daha doğrusu gerçek düşüncelerimizi cesaretle halka anlatmak. Kendi yararına olan şeyleri halkın anlamayacağını söyleyenler, ancak demokrasi

> düşmanları ve faşist olduğunun farkına varmayanlardır. CHP demokratik düzene ve genel oya bilinçli gönül vermiş insanların topluluğudur (Güneş, 1966).

Güneş bu açıklamasında da CHP'nin hem işçinin hem patronun, hem aracının, hem tefecinin, hem de topraksız köylünün partisi olma iddiasına karşı çıkmaktadır ve CHP'lilere gerçek düşüncelerini cesaretle halka anlatmayı öğütlemektedir.

Turan Güneş geleneksel CHP'lilerden farklı olarak sol-sosyalizm gibi sözcüklerden ürkmüyor, bununla birlikte bu kavramları kendince tanımlayarak onlara ılımlı bir içerik vermeye çalışıyordu. Turan Güneş sosyalizmi yürürlükteki sosyal ve ekonomik düzene karşı çıkmak ve onun yerine adil bir düzen kurma çabası olarak tanımlamaktadır (Güneş, 1967b). Güneş bu şekliyle yani daha adil bir düzen kurma çabası olarak sosyalizmin dünyanın dört tarafında varlığını sürdürdüğünü vurgular. Turan Güneş bu açıklamadan sonra CHP'de ortanın solu ile ne yapmaya çalıştıklarını şöyle açıklar:

> Ortanın solu politikası da CHP'nin programları ve prensipleri içinde daha adil ve daha dengeli bir toplum düzenine varma çabasıdır. Bunu cesaretle ve açıklıkla söylüyoruz. Bundan ötürü de sol gibi, sosyalizm gibi kelimelerden korkmuyoruz. Kurultaydan bu yana vatandaşların uyanıklığı ve teşkilatımızın canlılığı, korkunun ve pısırıklığın babadan kalma politika yollarından ayrılmayanlara münhasır kaldığını göstermiştir (Güneş, 1967b).

Bu babadan kalma politika yollarını, yukarıda belirttiğimiz gibi, Turan Güneş 1946'dan günümüze fazilet, bilgi, memlekete hizmet gibi temalarla yürütülen siyasal mücadele olarak tanımlamaktadır. Ancak artık 1960'lar Türkiye'sinde siyasal mücadele, siyasal hareketlerin hangi toplumsal kesimleri temsil ettikleri sorunu ekseninde yapılacaktır ve CHP de temsilcisi olduğu sınıfları açık bir biçimde tanımlamalıdır.

Turan Güneş, CHP'nin belirli toplumsal kesimlere dayanan bir kitle partisi olmasını bir zorunluluk olarak değerlendirmektedir. Geçmişte mensubu olduğu Hürriyet Partisi'nin başarısızlığının sebebi de bu zorunluluğu yerine getirememesidir. Hürriyet Partisi'nde politikanın ölçüsü Güneş'in fazilet, bilgi, memlekete hizmet diye tanımladığı belirsiz temalardır ve Güneş'e göre bu temalarla politika yapmanın devri artık Türkiye'de kapanmıştır. Türkiye'de artık partiler belirli toplumsal kesimlerin temsilcisi olan kuruluşlardır. Güneş bu konudaki görüşlerini şöyle açıklar:

> Bazen, bugün politikadan çekilmiş bazı arkadaşlar bana, "Hürriyet Partisi yaşasaydı bugün ülkede önemli bir yeri olurdu" derler. Bu bütünüyle yanlış bir görüştür. Hürriyet Partisi doğuşundaki koşullar bakımından parlamento içi bir siyasal eylemdir. Eğer bugün var olsaydı; namus ve fazilet temaları üzerinde birleştiklerini sanan, birbirin-

> den çok ayrı insanların yan yana bulunduğu anlamsız bir kuruluş olurdu. Türkiye bu partiler dönemini çoktan aşmıştır (Simav, 2009: 38).

Turan Güneş'in CHP için önerdiği merkez sol çizgisinin önemli bir özelliği de dönemin anti-komünist söyleminden kendini farklılaştırmasıdır. Yukarıdaki bölümlerde belirtildiği gibi 1960'lı yıllarda sosyalizmin ve işçi mücadelesinin yükselişi ile birlikte özellikle Adalet Partisi ve Komünizmle Mücadele Dernekleri merkezli bir anti-komünizm güç kazanmıştır. Bu cephenin önemli simalarından Aydın Yalçın'ın TBMM'de yaptığı bir konuşmada komünizm tehlikesinin çok yakın olduğu ve gizli komünist faaliyetlerin arttığı yolundaki sözlerine bir tepki olarak Turan Güneş, *Milliyet* gazetesinde bir yazı yayınlamıştır (1967c). Bu yazıda Güneş, komünizm tehlikesinin bulunmadığını ancak ilkellik, medeniyetsizlik ve Batılı özgürlüklerden ayrılma tehlikesinin bulunduğunu iddia etmiştir. Güneş'e göre demokratik bir düzende fakirlik de zenginlik de sosyal sınıflar da konuşulacaktır. Bu tartışmalar demokrasinin tehlikede olduğunu değil demokrasinin medenileştiğini, zenginleştiğini gösterir. Bu anti-komünist cephenin hür dünya söylemine de tepki gösteren Güneş, bu söylemin samimiyetsizliğini şu sözlerle belirtir:

> Hür dünyadaki devlet ve siyaset adamları, Marx'ı azılı kaatil zannetmezler; komünizmi de grev hakkı ve toplantı hakkı ile bir tutmazlar. Kendi düşüncelerinin doğruluğuna inanarak, fakat başkalarınınkine de saygı göstererek ülkelerini mutluluğa götürmeye çalışırlar. Kendini Hür Dünya'nın parçası saymak sadece NATO'ya asker vermekle olmaz (Güneş,1967c).

Turan Güneş'in sosyal demokrasinin Türkiye'de gelişimi üzerine girişimlerinden biri de bir çeviri çalışmasıdır. Turan Güneş, 12 Eylül darbesinden sonra François Fejtö'nün *Herşeye Rağmen Sosyal Demokrasi* başlıklı kitabını çevirmeye başlar. 1982 yılı Nisan ayında hayatını kaybettiğinde kitabın 75 sayfasını çevirebilmiştir. Kitabın tercümesinin geri kalanını eşi Nermin Güneş tamamlar ve kitap 1989 yılında basılır. Turan Güneş her ne kadar siyasi yasaklılar arasında bulunsa da vaktinin çoğunu siyasi çalışmalarla geçirmektedir. Neden böylesine zaman sorunu yaşayan bir politikacı bir kitap tercümesi işine girişmiştir. Olayın en önemli tanığı Nermin Güneş, kitap için yazdığı önsözde bu durumu şöyle açıklar:

> Ölmeden önce Turan, sık sık CHP içinde sosyal demokrasi fikrinin Batılı anlamda yerleştirilemediğini ve bu teorik boşluğun doldurulması gerektiğini vurguluyordu. 12 Eylül sonrası gittiği ilk Avrupa Konseyi toplantısında, Strasburg'da, ilişikteki kitabı satın almış, okur okumaz da tercümeye karar vermişti (Fejtö, 1989: 7).

Turan Güneş'in Türkiye'de sosyal demokrasi fikrinin Batılı anlamda yerleştirilebilmesi amacıyla bu kitabı tercüme ettiği fikri doğru olmakla birlikte eksik-

tir. Turan Güneş'in çok uzun süredir Türkiye'de sosyal demokrasi fikrinin yanlış anlaşılması sorununa ilgi duyduğunu biliyoruz.[12] Ancak Turan Güneş'in bu kitabı tercüme etmeye girişmesinde daha önemli bir etken ise kitabın ulaştığı sonucun Türkiye açısından önemidir.

Fejtö kitabında tarihsel ve güncel sorunlarıyla Batı Avrupa'da sosyal demokrasiyi ele almaktadır. Fejtö'ye göre 1960'lı ve 1970'li yıllar sosyal demokrat partiler için önemli bir büyüme evresi olmuştur. Ancak 1970'li yılların sonuna gelindiğinde sosyal demokrat partiler önemli bir krizle karşı karşıya kalmışladır. Fejtö, 1973 enerji krizinin bu noktada belirleyiciliğini vurgular. Kriz sonrası sosyal demokrasi yeniden toparlanma noktasında işe yarar reçeteler ortaya koyamamıştır. Bütün Avrupa'da sosyal demokrasi yok olmasa da önemli ölçüde gerilemiştir. Fejtö bu şartlarda sosyal demokrasinin geleceği sorununa şöyle yaklaşır: "Sözün kısası zarar ve faydalarını iyice tarttıktan sonra Churchill'in genel olarak demokrasi için söylediği sözler sosyal demokrasi için de geçerli değil midir? Diye düşünülebilir: O, çelişkiler, kusurlar, belirsizliklerle doludur, naziktir, dayanıksızdır. Fakat ondan daha iyisi bulunamamıştır" (Fejtö, 1989: 294).

İşte Turan Güneş'in 12 Eylül koşullarında Fejtö'nün kitabını tercüme girişiminin altında yatan sebep de Türkiye toplumuna bu mesajı vermektir. Türkiye'de de 1960'lı ve 70'li yıllar sosyal demokrasi için bir büyüme ve gelişme evresi olmuştur. Ancak 1978 yılında Ecevit'in başkanlığında kurulan CHP hükümeti ile bu gelişme dönemi sona erer. Hükümetin başarısızlığı ve yeni bir toparlanma ihtimalinin ufukta görünmemesi, 12 Eylül darbesinin yarattığı etkilerle birleşince sosyal demokrasinin Türkiye'de yaşadığı kriz daha da açıklıkla görünür hale gelir. İşte böyle bir ortamda, Güneş'in, *Herşeye Rağmen Sosyal Demokrasi* başlıklı bir kitap çevirmeye başlamasının arkasında kitabın başlığının Güneş'in genel siyasal yaklaşımını yansıtması vardır.

Yukarıda Necmi Erdoğan'ın, Ecevit'in siyasal söylemini Latin Amerika türü bir popülizm olarak niteleyen yaklaşımına işaret etmiştik. 12 Eylül darbesi aynı zamanda bu popülizmin de çöküşüdür. İşte Turan Güneş'in çabalarının amacı çöken Ecevit popülizminin yerine sosyal demokrasiyi koyabilmektir. Darbeden üç ay sonra yaptığı demokrasi tanımı 12 Eylül yönetiminin uygulamalarına bir itiraz olmakla birlikte aynı zamanda Ecevit popülizmine de bir itirazdır:

> Demokratik düzen bir kavga düzenidir. Yani siyasi partilerin, sınıfların, ideolojilerin kavgası. Partiler, sınıflar, sendikalar, basın hepsi aynı şekilde düşünsün diye birşey olmaz. Çoğulcu toplum dediğimiz şeyin temeli, toplum içinde sınıf çıkarlarının, ideolojik farklılıkların mevcudiyetini kabul etmekle başlar. Bunlar yoksa o toplumda demokrasi yok demektir. Demokrasinin gereği de yoktur zaten (Güneş, 2009: 217).

12 1965 seçimleri sonrası ortanın solu tartışmaları sürerken Turan Güneş, ortanın solunun doğru anlaşılmadığını vurgular. Bkz. *Yön*, 1965.

VI.

Turan Güneş'in CHP dışından gelen bir politikacı olarak, siyasal mücadelesi geleneksel CHP yaklaşımını değiştirme, geleneksel CHP'lileri tasfiye etme ve CHP'nin emekçi kitlelere dayanan bir kitle parti olması arayışı şeklinde gelişti. Turan Güneş bürokrasinin, eşrafın ve aydınların partisi CHP'ye, Demokrat Parti ve sonra Hürriyet Partisi'nden geçerek gelmiş bir politikacıydı. Ancak 1970'lere gelindiğinde ortada bambaşka bir CHP vardı ve bu dönüşümde Turan Güneş kilit bir rol oynamıştı. Geleneksel CHP'lilerin önemli bir kesimi 1967 ve 1972'de iki bölünme ile CHP'den ayrıldılar. 1972 sonrası siyasal arenada yeni bir CHP vardı.

Ancak Türkiye'de hâlâ Batı Avrupa tipi sosyal demokrasinin gelişememesi ve CHP'nin emekçi kitleler yerine daha eğitimli ve gelir düzeyi yüksek kesimleri temsil eden bir parti olması Güneş'in misyonunun ne derece başarılı olduğu sorununu gündeme getirmektedir. Bu sorunun cevabı, başlangıç bölümünde vurguladığımız Şerif Mardin'in CHP'nin başarısızlığına ilişkin yorumunda gizlidir. Ancak bu gelişme bugün ortaya çıkmamış, 1970'lerden itibaren CHP'nin yaşadığı değişimin içinde şekillenmiştir. Güneş'in CHP için önerdiği emekçilere dayanan bir kitle partisi olma misyonu CHP tarafından başarılamamıştır. 1970'ler Türkiye'sinde Ecevit liderliğindeki CHP, Batı Avrupa sosyal demokrasisinden uzaklaşmış, partide ulusal-popülist tonu ağır basan bir ulusal-kalkınmacı yaklaşım egemen olmuştur. Ecevit ile Turan Güneş'in ilişkilerinin 1970'li yılların sonunda bozulmasının en önemli sebebi bu olsa gerektir. Turan Güneş, 1950'lerden beri zihninde damıtarak olgunlaştırdığı emekçi kitlelere dayanan bir parti yaratma düşüncesini Ecevit'in liderliğiyle başaramamıştır. Doğrudan kendisinin böyle bir liderliğe soyunmasına ise ömrü yetmemiştir. Ancak CHP'nin Turan Hoca'sının siyaset yaklaşımından ve kendi partisine eleştirilerinden bugün bile öğreneceği çok şey vardır.

KAYNAKÇA

Barlas, M. (1986) "Hamamcı Ülfet", *Milliyet*, 16 Mart 1986.

Barlas, M. (2000) *Türkiye'de Darbeler ve Kavgalar Dönemi*, Birey Yayıncılık, İstanbul.

Bottomore, T.B. (1966) *Elites and Society*, Penguin Books, Middlesex.

Burnham, W. D. (1970) *Critical Elections and the Mainsprings of American Politics*, Norton, New York.

"Çalışma Vekili Komünizm Türk İşçisinin Arasında Barınamaz Dedi", *Milliyet*, 20 Mart 1957.

Çiğit, D. (1983) *Benim Bildiklerim, Onun Anlattıkları. Batmayan Güneş: Turan Güneş*, Kocaeli Gazetesi Yayınları, Kocaeli.

Crotty, W. (2006) "Party Transformations: The United States and Western Europe", Katz, R., ve Crotty, W. der., *Handbook of Party Politics* içinde, Sage, Londra.

Çakır, Ruşen ve Cabas, Mirgün (2010) *Yazı İşleri Özel*, Istanbul, NTV, 16 Eylül 2010.

Duverger, M. (1970) *Siyasal Partiler: Modern Devletteki Örgütleri ve Faaliyetleri*, çev. Ergun Özbudun, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Ankara.

Fedayi, C. (2003) *Turan Güneş: Siyasal Yaşamı ve Siyasal Düşüncesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Fejtö, F. (1989) *Herşeye Rağmen Sosyal Demokrasi*, çev. Güneş, T. ve Güneş, N., Verso, İstanbul.

Güneş, T. (1961) "Rejimin Gizli Hastalıkları: CHP Halktan Nasıl Uzaklaştı?", *Yön*, 1: 14.

— (1962a) "Demokrat Parti Neydi?", *Yön*, 4: 8.

— (1962b) "DP İktidarı?", *Yön*, 24: 10.

— (1967a) "Sınıflarda Bilinçlenme," *Milliyet*, 4 Ocak 1967.

— (1967b) "Yeni Şartlar Karşısında CHP," *Milliyet*, 26 Nisan 1967.

— (1967c) "Türkiye'de Komünizm Tehlikesi Var mı?" *Milliyet*, 18 Şubat 1967.

— (1966) "Kurultay'dan Sonra CHP" *Milliyet*, 11 Kasım 1966.

— (1980) "Doğu Devleti-Batı Devleti" *Demokrasi İçin Toplumcu Düşün*, 15: 98-102.

— (2009) *Türk Demokrasisinin Analizi*, Agora Kitaplığı, İstanbul.

Key, Jr. V. O. (1955) "A Theory of Critical Elections", *The Journal of Politics*, 17(1): 3-18.

— (1959) "Secular Realignment and the Party System", *The Journal of Politics*, 21(2): 198-210.

Kitschelt H. (1994) *The Transformation of European Social Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Küçükömer, İ. (1969) *Düzenin Yabancılaşması: Batılılaşma*, Ant Yayınları, İstanbul.

Mair, P.; Müller, W.; Plasser, F. (2004) "Introduction: Electoral Challenges and Party Responses", Mair, P.; Müller, W.; Plasser, F. der., *Political Parties and Electoral Change: Party Responses to Electoral Markets* içinde, Sage, Londra, s. 1-19.

Mardin, Ş. (1981) "Religion and Secularism in Turkey", Özbudun, E. ve Kazancıgil, A. der., *Atatürk, the Founder of a Modern State* içinde, C. Hurst & Company, Londra.

— (1973) "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", *Daedalus*, 102: 169-190.

Mills, C. W. (1956) *The Power Elite*, Oxford University Press, New York.

Poguntke, T. (2004) "Do Parties Respond? Challenges to Political Parties and their Consequences", Poguntke, T., ve Lawson, K. der., *How Political Parties Respond: Interest Aggregation Revisited* içinde, Routledge, Londra, s. 1-14.

Simav, A. (2009) *Turan Güneş'in Siyasal Kavgaları*, Agora Kitaplığı, İstanbul.

TBMM Zabıt Ceridesi (6 Mayıs 1957) Devre 10, İçtima 3, C.19.

Topuz, H. (2005) *Elveda Afrika Hoşçakal Paris*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Uyar, H. (1999) *Tek Parti Dönemi ve Cumhuriyet Halk Partisi*, Boyut Yayınları, İstanbul.

Volkens, A. (2007) "Policy Changes of European Social Democrats, 1945-98", Bonoli, G. ve Powell, M. der., *Social Democratic Party Policies in Contemporary Europe* içinde, Routledge, Londra, s. 21-42.

Yön (1962) "Cumhuriyet Halk Partisi", *Yön*, 16:5-6.

Yön (1965) "CHP'de Ortanın Solu Kokteyli," *Yön*, 139.

Kültürel çoğulculuk perspektifinden kültürel kimliğin siyasal değeri

*Erol Kuyurtar**

Özet: Son bir kaç on yıldan beri, farklı kültürel ve dinsel azınlık grupları, ayırt edici grup kimliklerine kamusal alanda saygı duyulup tanınmasını talep etmektedirler. Bu yazıda, bu kimliklerin kendilerini güvenli bir biçimde yaşayabildikleri kamusal bir alanın oluşturulması gereğini, güvenli kılınmış kültürel –ve dinsel– kimliklerin bireysel esenliğin önemli koşullarından olduğu iddiasına dayandıracağız. Ekonomik, sosyal ve politik koşulların yanı sıra; ilgili bireyler için seçim, anlam ve kimlik bağlamı olarak kültür, bireysel esenliğin önemli koşullarındandır. Dolayısıyla devletin bazı durumlarda ilgili olabilecek kolektif hakları bu gruplar için tanımasını, farklı kültürlerin farklı yaşama biçimlerine saygı göstermenin bir gereği olarak ileri süreceğiz. Fakat öte yandan, kolektif hakların tanınmasının, toplumsal birliğin üzerine inşa edildiği ortak yurttaşlığı zayıflatıp ortadan kaldıracağı iddia edilir. Bu iddiaya karşı olarak, çokkültürlü toplumlardaki ortak yurttaşlığın kültürel olarak nötr terimlerle inşa edilemeyeceğine, dolayısıyla devletin ilgili toplumun kültürel çeşitliliğini temel kurumlarında onaylaması ve yansıtması gereğine vurgu yapacağız.

Anahtar sözcükler: Kültürel kimlik, çokkültürcülük, kültürel çeşitlilik ve insan hakları, ortak yurttaşlık

Giriş

Geçen yüzyılın özellikle son çeyreğinden itibaren yoğun bir biçimde gerçekleşen global düzeydeki göçler, kitle iletişim araçlarındaki ilerlemeler, insan hakları düşüncesinin yaygınlaşıp itibar görmesi ve kolonyalizm sonrası görüşlerin de etkileriyle etnik, dinsel ve dil grupları gibi gruplar kendi farklı kültürel ve dinsel ihtiyaç ve çıkarlarının kamusal alanda hesaba katılması gerektiğini ileri sürmektedirler. Bu grupların ileri sürdükleri taleplerin üzerinde bulunduğu temel zemin şudur: Bireylere ve onların seçtiği yaşam biçimlerine saygı aynı zaman-

(*) Muğla Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

da onların kolektif kimliklerine de saygıyı gerektirir, zira birazdan belirteceğimiz gibi, bireylerin içinde bulunduğu kültürel ve dinsel dünyaları onlara belli bir aidiyet duygusu verir; belli bir anlam ve kimlik bağlamı oluşturur ve iyi yaşama dair farklı derecelerden seçim bağlamı sağlar. Bu bakımdan, kolektif kimliklerinin kamusal alanda hesaba katılmamasının bizzat kendi varlıklarına yönelik bir tehdit olduğunu ileri süren bu grupların taleplerinin içeriğini, kültürel ve dinsel kimliklerinin baskın kültürlerden daha değersiz olmadığı, tersine bu kimliklerin bir eşit saygı meselesi olarak görülmesi gerektiği, böylesi bir saygının da somut olarak ancak, bu kimliklerin korunmasını ve geliştirilmesini sağlayabilecek toplumsal, kültürel ve siyasal bir alanın inşasıyla gösterilebileceği gibi argümanlar oluşturur.

Bu gibi argümanları olumlayan görüşler çokkültürcülük veya kültürel çoğulculuk kavramlarıyla adlandırılırlar. Çokkültürcülük veya kültürel çoğulculuğun üzerinde bulunduğu meşru zemini iki temel iddiayla değerlendirebiliriz: Güvenli kılınmış kültürel kimliğin bireysel esenliğin önemli gerekliliklerinden biri olduğu ve yine bireysel esenlikle ilişkisinde, farklı kültürlerin farklı yaşama biçimlerine saygı göstermenin, ahlâksal ve siyasal bakımdan kendisine sahip olunması gereken bir değer olduğu iddialarıdır.

Biz de bu yazıda öncelikle kültürün, ekonomik, sosyal ve politik koşulların yanı sıra, bireysel esenliğin önemli koşullarından biri olduğunu belirteceğiz. İkinci olarak, kültürel çoğulculuk perspektifine sahip olmanın neden ahlâksal ve siyasal bir değer olduğuna vurgu yapacağız. Üçüncü olarak, *her* kültürde, ilgili kültürün üyelerince istenmeyen bazı kültürel değer ve pratiklerle ilişkisinde insan hakları söyleminin önemine dair kısa bir tartışmayı gerçekleştirmeye çalışacağız. Son olarak ise kültürel çoğulculuğun kamusal alanda tanınmasının araçlarından olan grup haklarının, toplumsal birliğin üzerine inşa edildiği ortak yurttaşlığı olumsuz etkileyeceğine dair ileri sürülen bir iddiayı eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutacağız.

Bireysel esenliği tanımlayan *bir* referans olarak kültür

Kültürel çoğulculuğa dair tartışmaların üzerine yoğunlaştığı etnik, dinsel ve dil grupları gibi gruplar, kendilerini diğerlerinden ayırt eden ve ilgili bireylerin bunun bilincinde olduğu ortak bir geleneği, kültürü, dili veya bir inanç sistemini paylaşırlar. Kültür kavramı *zorunlu* olarak bütün bu grupları içermeyebilir. Nitekim dil ve din, ilgili olabilecek kültürün anlam sistemini etkileyen önemli unsurlar olmakla birlikte, bir kültürü diğerlerinden ayırt etmesi anlamında zorunlu unsurlar değildir.[1] Dolayısıyla biz burada kültür kavramını sadece etnik gruplara işaret etmek için kullanacağız. Siyasal kültür, akademik kültür, iş kül-

1 Öte yandan ilgili grupların dil ve din referanslı tanınma taleplerinin, çokkültürcülük tartışmalarında merkezî bir önemde olduğunu belirtmeliyiz.

türü, ilaç kültürü, cinsel kültür, gençlik kültürü, çalışan sınıf kültürü gibi, kültür kavramının çok çeşitli ve birbirinden oldukça farklı kullanımları vardır. Burada tartışmamızın üzerine odaklandığı kültür kavramından anladığımız ise şudur: "Bir grup insan varlığının bireysel ve kolektif yaşamlarını kendisi aracılığıyla anladıkları, düzenledikleri ve inşa ettikleri inançlar ve pratikler sistemidir (Parekh, 2002: 184). Yani burada kendisinden söz ettiğimiz kültür, "bir halkın sahip olduğu değerlerini, inançlarını, bilim ve sanatlarını, algılama biçimlerini, düşünme ve eylemeye dair alışkanlıklarını da içeren, yaşama tarzına" işaret eder (Blackburn, 1994: 90). Bu anlamda kültür, "atasözlerinde, vecizelerinde, efsane veya masallarında, ritüellerinde, sembollerinde, kolektif hafızalarında, esprilerinde, vücut dilinde, dilsel olmayan iletişim biçimlerinde, gelenek ve göreneklerinde, kurumlarında, selamlama tarzlarında" bir halkı "belli bir halk kılan" inançlar ve pratikler sistemidir (Parekh, 2002: 185; Gilbert, 2000: 33).

Kültürlerin kendi yaşamları olmasına karşın, kültürel grupların kamusal alanda kurumsal olarak tanınmaları gerektiğine dair ileri sürdükleri taleplerinin meşru gerekçesi bize göre, bu kültürlerin *bireylerinin esenlikleri* bakımından bir öneme sahip olmasına dayanmalıdır. Alan Gewirth bireysel esenliği, bir kimsenin amaçlarına ulaşmak için gerekli olan genel koşullara ve yeterliliklere sahip olma durumu olarak tanımlar (1994: 27). İyi yaşama dair sahip oldukları farklı düşünce ve kanaatlerin objesi olan amaçları veya ilişkileri gerçekleştirme çabasında insanlar, herhangi bir insan yaşamını karakterize eden istek ve arzulara, proje ve beklentilere sahiptirler. Bu proje ve beklentilerle ilişkisinde insanlar yaşamlarında bir şeyleri *yapmaya*, bu yapmaya çalıştıkları şeyleri de gereği gibi yapmaya *yönelirler*. Dolayısıyla bireysel esenlik, ilgili bireyin yaşamına dair anlamlı bulduğu amaçları ve ilişkileri sürdürebilmeyi gerektirir. Bu amaçlar ve ilişkiler büyük bir derece ve çapta kültürün ürünleridir. Toplumsal ilişkiler, arkadaşlık, akrabalık, estetiğe dair anlayışlar, bilim ve meslekler gibi kültürün ürünleri, bireylerin hayatlarında neyi amaçlamaları gerektiğine ve bu amaçlarını nasıl gerçekleştirebileceklerine dair beklentilerinin sınırlarını büyük ölçüde etkiler.

Öte yandan, azınlık haklarının liberal bir teorisini iddia ettiği kitabında Will Kymlicka, kültürlerin değerini ve dolayısıyla tanınma haklarını, onların bireysel otonomiyi ve özgürlüğü geliştirici işlevine bağlar. Ona göre kültürler bireylerine sağladığı seçenekler ölçüsünde değerlidir, zira bireysel özgürlüğün zorunlu koşulu olan bireysel otonominin kullanımı bireylerin "iyi yaşama" dair kendi anlayışlarını oluşturabileceği seçenekleri gerektirir ve "toplumsallık kültürü" olarak adlandırdığı kültürler bu seçenekleri üyelerine sağlar (1998: 128-153).

Kymlicka'nın bireysel esenlikle ilişkisinde bir kültürün değerini, onun sadece bireysel otonomiyi geliştirici işlevine bağlamasının, farklı kültürlerin farklı yaşama biçimlerine saygı duyulması gerektiği iddiasını içeren kültürel çoğulculuk perspektifiyle örtüşmediğini söyleyebiliriz. Kuşkusuz bütün insanlar için iyi ya-

şamın kaynaklarını belirleyen kapsayıcı, yetkin ve ayrıntılı bir kılavuz ilke olamaz. Bireylerin iyi yaşamdan ne anladıklarını etkileyen farklı bireysel kapasiteler de dâhil olmak üzere, iyi yaşamın ne olduğunu tanımlayan sayısız referansın yanı sıra, farklı kültürler de, iyi yaşamın, dolayısıyla bireysel esenliğin ne olduğunu belirlemede farklı referansları içlerinde barındırırlar. Bu bakımdan her kültür farklı derece ve çapta bireysel esenlik anlayışına sahiptir, zira her bir kültür bireysel yaşamlar üzerinde farklı tarzlarda biricik etkisi ve katkısı olan çeşitli kurucu unsurları içerir. Kültürün hiçbir kurucu unsuru diğer unsurları karşısında *mutlak anlamda* öncelikli değildir. Bireyler için farklı derece ve çapta seçim bağlamı sağlamasının yanısıra, yine ilgili seçimleri farklı derece ve çapta disiplinize eden sınırlandırmaları da içerir. Nitekim kültürel topluluk, seçimler ve sınırlandırmaların, otorite ve özgürlüğün bir dengesine sahiptir.

O halde, bireysel esenliğin önemli koşullarından biri olan liberal anlamda bireysel otonomiyi bazı kültürler genel geçer bir değer olarak kabul etmeyebilirler ve bazı liberal kültürlerle karşılaştırıldığında, bireysel otonominin kullanımına dayalı bir değer öncelikli olmayabilir bu kültürlerde. Fakat bütün kültürlerin farklı derece ve çaplarda bireysel seçimleri doğrultusunda eylemeyi ilgili bireylerine sağlamaları bakımından belli bir bireysel gelişme ve serpilme anlayışına sahip olmaları, dolayısıyla bireysel esenliği farklı tarzlarda tanımlamaları, onların neden değerli olduklarını ve neden kendilerine saygı duyulmaları gerektiğini açıklar.

Farklı kültürlerin ilgili bireylerine farklı derece ve çapta seçim bağlamı sağlamasının yanı sıra, onlara kendilerini tanımlamaları anlamında bir *kimlik bağlamı* ve toplumsal ilişkilerini kolaylaştıran *anlam bağlamı* sağlaması da, kültürün bireysel esenliği geliştirdiği diğer yönleridir. O halde kültürün bireysel esenliği geliştirmesi üç yönlüdür: birincisi, ilgili bireylerin yaşamlarına dair istek ve arzularını, proje ve beklentilerini anlamlı kılan seçenekleri sağlar. İkincisi, kültüre aşinalık toplumsal ilişkileri kolaylaştırır ve böylesi bir aşinalık zengin ve yetkin bireysel ilişkilerin gerçekleşmesinin önemli koşullarındandır. Bunların yanı sıra, diğerlerinden ayırt edici bir kimlik bağlamı sağlaması, yani bir halkın kendini tanımlama tarzına veya kendi kimlik anlayışına önemli bir katkı sağlaması, kültürün bireysel esenliği geliştirdiği üçüncü yöndür.

Ahlâksal ve siyasal bir değer olarak kültürel çoğulculuk

Bireysel esenlikle ilişkisinde, kültürel çoğulculuk perspektifinin kendisine sahip olunması gereken ahlâksal ve siyasal bir değer olduğu iddiasına gelince. Farklı kültürler farklı anlam sistemlerini ve farklı iyi yaşam biçimlerini temsil ederler. Fakat her bir kültür insan kapasitesinin ve duygulanımının ancak sınırlı bir alanını gerçekleştirebildiğinden ve hiçbir kültür insan varlığını bütünsel olarak kavrayamadığından, her bir kültürün kendisini daha iyi anlayabilmesi ve

taşıdığı değerlerin meziyetlerini ve zaaflarını daha iyi görebilmesi için diğer kültürlerin yardımına ihtiyacı vardır. Bu aynı zamanda, bir kültürün kendi entelektüel ve ahlâki ufkunu genişletmesi, kendi kendisinin hayranı olmasını önlemesi ve kendisini mutlaklaştırma eğilimine karşı koruması bakımından da gereklidir (Parekh, 2002: 211-214). Zira her kültürün kendine özgü bir bireysel gelişme ve serpilme anlayışına sahip olması, hiçbir kültürün bütünüyle değersiz olmadığı; herhangi bir kültürün de tüm yönleriyle mükemmel olmadığı anlamına gelir. Bu bakımdan bir kültürün bir *bütün* olarak değeri, ne herhangi bir ideolojik perspektiften ne de herhangi bir başka kültürün ayıt edici perspektifinden belirlenebilir. Bu aynı zamanda, hiçbir kültürün kendisini diğer kültürlere dayatmasının meşru gerekçelerinin olamayacağı anlamına da gelir.

Farklı kültürlerin farklı yaşama biçimlerine saygı duyulması gerektiğine, böylesi bir saygının da, kültürel temelli farklı yaşam biçimlerinin korunmasını ve geliştirilmesini sağlayabilecek toplumsal, kültürel ve siyasal bir alanın inşasıyla gösterilebileceğine vurgu yapan kültürel çoğulculuk argümanı, anlaşılabileceği gibi belli bir yaşama biçimini öne sürmez. Bu bakımdan çokkültürcülük veya kültürel çoğulculuğun *özsel* olarak ne programatik içeriğe sahip bir doktrin ne de insanın bu dünyadaki yerine ilişkin ayırt edici bir teori olması bakımından bir felsefi görüş olarak anlaşılmaması gerektiği; tersine, onun insan yaşamı üzerine veya bu yaşamı görme tarzı anlamında bir *perspektif* olarak anlaşılması gerektiği yaygın bir görüştür. Bu perspektife göre, bireyler kültürel olarak kurulu bir dünyada yaşarlar ve toplumsal ilişkilerini, yaşamlarını, kültürden çıkarsanabilecek anlam sistemlerine göre algılayıp düzenlerler. Daha önce belirttiğimiz gibi, kültürün ilgili bireylere belli bir aidiyet duygusu verdiği, onlara belli bir anlam ve kimlik bağlamı oluşturduğu, iyi yaşama dair kendi yaşam anlayışlarını oluşturup şekillendirmede farklı derecelerden seçim bağlamı sağladığı, hem kendilerini hem de diğerlerini algılamada ve değerlendirmede; hem kendileri hem de diğerleri üzerine çeşitli derecelerden eleştirel yargılarda bulunmada, içinde bulundukları kültürel dünyalarının önemli bir yer tuttuğu iddiaları, kültürel çoğulculuk görüşünün temel kabulleridir.

Bireylerin kültürel bir dünyaya ait olduklarını söylemek, onların kültürleri tarafından belirlendiği, kültürlerinin sunduğu düşünme kategorilerinin üzerine çıkamayacağı, kültürel değerleri ve anlam sistemlerini eleştirel bir tutumla değerlendiremeyeceği anlamına gelmez. Bireylerin kültürel bir dünyaya ait olduklarını söylemek, onların kültürleri tarafından şekillendiği, bazı etkilerinin üstesinden gelebilmelerine rağmen, bütün etkilerinden kurtulamadıkları, dünyayı kaçınılmaz olarak bir kültürün içinden algıladıkları anlamına gelir. Bu bakımdan anlam, kimlik ve seçim bağlamı oluşturan bir dünya olarak kültür çeşitli derecelerde ve çapta bireysel aidiyeti ve kimliği şekillendirir. Bazı bireyler bireysel kimliklerini tamamıyla verili bir toplumsal rolün ve komünal kimliğin içinde oluşturup geliştirirken, başka bazı bireyler söz konusu kimliklerini bu rol-

ler ve değerler üzerine eleştirel bir bakışın içinden oluşturup geliştirirler. Bireysel kimlik *diğerleri* tarafından paylaşılan bir değerler sisteminden etkilenir ve diğerlerinin bu paylaşılan değerlere saygı duyması aynı zamanda söz konusu bireylerin kendilerine de saygı, eş deyişle öz-saygı duyabilecekleri bir bağlam sağlar. Burada bireylerin kültürel kimliklerinin oluşumunda kültür, daha önce işaret ettiğimiz gibi, nedensel olarak *belirleyici* bir varlık değildir; sadece bu kimlikleri şekillendiren ve aynı zamanda bu kimliklerden etkilenen bir varlıktır. Bu bakımdan bireysel kimlikle kültürel kimlik arasında, birbirlerini karşılıklı etkilemeleri anlamında, diyalektik bir ilişki vardır. Mesela Charles Taylor, kültürel kimlikle ilişkisinde bireysel kimliğin, bireyin tek başına edinebileceği bir şey olmadığını, tersine bu kimliğin, hiç olmazsa kısmen, ilgili bireylerin kendileri için *anlamlı* ve *önemli* gördükleri diğerleriyle *diyalojik* (dialogical) bir etkileşim süreciyle oluştuğunu, haklı olarak ileri sürer. Nitekim ona göre "kimliğimizi her zaman, önemli saydığımız öbür kişilerin bizde görmek istediği şeylerle diyalog içinde, bazen de çatışma içinde tanımlarız. Bu öbür kişilerden bazılarını –örneğin ana babalarımızı- büyüdüğümüzde geride bıraksak da, onlar yaşamlarımızdan çıkıp gitseler de, yaptığımız karşılıklı konuşmalar, yaşadığımız sürece içimizde sürüp gider" (1996: 48).

Fakat bu, bireysel kimlikle kültürel kimliğin tam olarak örtüştüğü anlamına gelmez. Hem bireysel kimliğin hiçbir zaman tamamlanmayan bir süreç olması, hem de kültürel pratik ve değerlerin etkilerinin bireyler üzerinde farklı derece ve yoğunlukta olması, kültürel kimliğin daima kaygan bir zeminde olduğu anlamına gelir. Bireylere sağladıkları eleştirel düşüncenin boyutuna bağlı olarak bazı kültürler bireysel kimliği sadece kısmen şekillendirirken; başka bazıları bu kimliği oldukça derinden şekillendirir.

Kültürün bireysel esenlik üzerindeki sınırlı etkisi

Anlaşılabileceği gibi, kültürün bireylere farklı derecelerden seçim, anlam ve kimlik bağlamı oluşturması, onun bireyin esenliği için tek ve her şey olduğu anlamına gelmez. Sadece hiçbir kültür değil, aynı zamanda hiçbir siyasal doktrin veya ideoloji de karmaşık insan yaşamını bütün yönleriyle ne kavrayabilir ne de açıklayabilir. Bu nedenle herhangi bir insan girişimi gibi kültür de, insanın tüm beklenti ve ihtiyaçlarını doyuramaz. Kültürün bireysel esenlik için gerekli olan bütün koşulları sağlayamayabileceğini, birbiriyle ilintili olabilen iki olguya vurgu yaparak belirtebiliriz. Birincisi, bir kültürün bireylerine sunduğu toplumsal, ekonomik ve siyasal olanaklarının çapı ve derecesi, bireysel esenliğin tek kaynağının kültür olamayacağını gösterir. Zira toplumsal, siyasal ve ekonomik koşulların bireysel esenlik üzerindeki etkisi son derece açıktır. Dolayısıyla kültürel değer ve pratiklerin bireysel esenlik üzerindeki etkisi, bireyler arası gelir dağılımı, zenginlik, fırsat eşitliği gibi diğer bazı "temel iyi"lerden bağımsız değer-

lendirilemez. Nitekim "toplumsal eşitlik" politikalarına vurgu yapan bazı yazarların haklı olarak ileri sürdükleri gibi, kültürlerin tanınma hakları, toplumsal eşitliğin temel koşulu olan kaynakların adil dağılımını kaygı edinen politikalarla birlikte değerlendirilmelidir (Fraser, 1995: 71-72).

Fakat bu, kamusal alanda kurumsal olarak tanınması anlamında güvenli kılınmış kültürel kimliğin, ilgili bireyler açısından yine de elzem olmadığı anlamına gelmez. Zira bireyler ekonomik, toplumsal ve politik faydaların ötesinde, ait oldukları kültürel topluluğa farklı tarzlarda ve biçimlerde kendilerini bağlı hissederler ve bu bağ, yine farklı çap ve derecelerde bu bireylerin yaşamlarını etkiler. Başka bir deyişle, bireylerine sağladığı ekonomik ve politik avantajlara ve dezavantajlara rağmen, belli bir yerden veya perspektiften kendilerini ve diğerlerini algılamada ve değerlendirmede ilgili bireyler için çeşitli derecelerden anlam bağlamı olması bakımından kültürel kimlik, yine de bireysel esenliğin önemli kaynaklarından biri olmaya devam eder.

Öte yandan, kültürün bireysel esenlik için tek ve her şey olmayabileceğini, bir diğer olguya, yani herhangi bir kültürel yapının doğasında bulunan bir olguya vurgu yaparak da göstermek mümkündür. Bir kimsenin kendi kültürünün içinde iyi bir yaşam sürdürmesi pekâla mümkün olmakla beraber, hiçbir kültür bireylerinin farklı ihtiyaç ve talepleri karşısında tarafsız olamaz, ve bu nedenle bütün üyelerine aynı avantajları ve dezavantajları sağlayamaz. Erkeklerin çıkarlarına duyarlı olan bir kültür, kadınların çıkarlarına aynı duyarlılığı gösteremeyebilir; yine bunun gibi, aile kurumuna vurgu yapan bir kültür, aynı dereceden bir vurguyu boşanmaya yapamayabilir; kızları geleceğin ev kadınları ve çocuk bakıcıları olarak algılayan bir kültür, kız çocukları için aynı zamanda tam bir demokratik eğitimi onaylamayabilir.

Kültürel çoğulculuk ve insan hakları

Bireylerine farklı avantajlar ve dezavantajlar sağlaması, bütün kültürlerin yapısında vardır ve bu bakımdan hiçbir kültür bütün yönleriyle mükemmel değildir. Fakat bazı kültürel değer ve pratiklerin bireysel hak ve özgürlüklerle çatıştığı ve onları ihlal ettiği de bir vakadır. Zoraki evlilikler, çokeşlilik, kadınları eğitim, seçme ve çalışma haklarından mahrum bırakma ve kadınlara kötü davranırken kültürü referans olarak gösterme gibi kültürel veya dinsel kaynaklı bu tür pratikler, ilgili gruplarca kültürün veya grup dayanışmasının bir gereği olarak görülmektedir.

Bazı kültürel grupların bazı pratiklerinin bireysel hak ve özgürlükleri ihlal ettiği durumlarda, bu grupların kültürel değer ve pratiklerini bir *bütün* olarak reddetmek gerekmez. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi, hiçbir kültür bütünüyle değersiz değildir. Fakat bireylerin *temel* hak ve özgürlükleriyle çatışan grup pratiklerinin sınırlandırılması gerekir. Böylesi bir sınırlandırmanın meşru gerekçe-

si, insan hakları düşüncesine dayanmalıdır. Bu bakımdan herhangi bir kültürle ilişkilendirilmemesi gereken, bireyin esenliği ve bireysel gelişimi için zorunlu olan evrensel insan hak ve çıkarlarını, çokkültürlü bir toplumda hiçbir grubun din veya kültürü gerekçe göstererek çiğneyemeyeceğini, ahlâksal dayanakları güçlü bir zeminde ileri sürebiliriz. Zira insan haklarının, insanın insan olması bakımından sahip olduğu bir yaşamı asgari düzeyde mümkün kıldığı, *bu hâliyle* kültürel olarak tarafsız, dolayısıyla her bir insanın bireysel gelişimi için zorunlu olan koşulları sağlama zemini olduğu kabul edildiğinde, insan hakları düşüncesi, örneğin ırk ayrımına dayalı bazı ayrımcılıkları, zoraki evlilikleri, kadınları eğitim, seçme ve çalışma haklarından yoksun kılma gibi cinsiyet ayrımına dayalı kültürel anlayışları, üzerinde bulunduğu ahlâksal zemin gereği, kültürel çoğulculuk adına onaylayamaz. O hâlde insana özgü bir yaşamın temel değerlerinden olması bakımından insan hakları düşüncesine ruhunu veren insan özgürlüğü kaynaklı değerlerle çatışan bazı kültürel değer ve pratikler, pek zorlanılmadan reddedilebilirler. Böylesi bir ret, sadece belli bir kültürel bakışın başka bir kültürel bakışı *dışarıdan* yargılaması değildir. Zira örneğin cinsiyet ayrımının mağdurları olan ilgili kültürün üyeleri de, bu pratikleri kabul etmezler.

Bireylerin temel hak ve özgürlükleriyle çatışan grup pratiklerinin sınırlandırılmasının meşru gerekçesinin insan hakları düşüncesine dayanması gerektiğine dair bu iddiamızın da bazı açmazlarının olduğu, zira bireylerin hangi hak ve özgürlüklerinin *temel* olduğuna dair kültürler-üstü veya en azından kültürlerarası geçerlilik taşıyan bir uzlaşmanın olmadığı ileri sürülebilir. Nitekim eğer Kymlicka'nın liberal bakış açısını Batı-merkezci bir otonomi anlayışına yaslandığı için sorunlu buluyorsak, bizzat "hak"kın önceliğine vurgu yapan insan hakları düşüncesinin de Batı-merkezci olduğunu, kültürel önyargılar içerdiğini, bazı kültürler için temel ahlâksal olgunun aslında hak değil, ödev olduğunu da söyleyemez miyiz?

Böylesi bir eleştiri kültürel çoğulculuk-evrensellik gerilimine kaynaklık eden bir probleme vurgu yapması bakımından önemli, dolayısıyla üzerinde dikkatlice çalışılması gereken bir eleştiridir. Bu eleştiriye doyurucu bir yanıt getirmenin bu yazının sınırlarını aştığını kabul ederek şunları söyleyebiliriz.[2] İnsan hakları düşüncesinin kategorik olarak kültürel çeşitlilik olgusunu dışladığı veya onunla çatıştığı, dolayısıyla kültürel çeşitlilik olgusu ile insan hakları arasında sürekli veya bütünüyle bir gerilimin olduğu iddiası yanlıştır. Zira böylesi bir iddiayı yanlış kılan şey, insan hakları söyleminin kültürün bütün alanlarına müdahaleyi içerdiğine dair bir kabuldür. Oysa bu söylemin hedeflediği, insan yaşamının belli bazı yönleridir; bu yönleri gözeten ahlâksal ve siyasal bir anlayışın inşası, kültürel veya insani yaşamın diğer birçok yönünün de değişmesini gerektirmez.

İnsan haklarının geçmiş ve şimdiki *bütün* kültürlerde olmaması, bütün kültürler tarafından onaylanıp tanınmaması bakımından antropolojik bir genel ge-

2 Bu konudaki bir çalışmam için bkz. Kuyurtar, 2006: 59-71.

çerliliği yoktur kuşkusuz. Öte yandan, insan haklarının evrensel bir geçerliliğinin olduğuna veya olması gerektiğine dair bir iddia, insan hakları düşüncesine içkin olan temel kabullerdendir. Bu bakımdan insan hakları, bütün insanların insan olmaları bakımından sahip oldukları bazı *temel iyileri* koruyabilecek ve geliştirebilecek siyasal ve toplumsal düzenlemelerin nasıl olması gerektiğini belirten *evrensel* bir doktrindir.

Fakat bu, insan haklarının kültürel çeşitliliği reddeden bir içeriğe sahip olduğu anlamına gelmez. Farklı bireysel yaşam biçimlerine saygı duyulması gerektiğini ileri süren insan hakları düşüncesinden, aynı zamanda farklı kültürel yaşam biçimlerine saygı duyulması gerektiğini onaylayan bir anlayışa da sahip olduğunu çıkarsayabiliriz. Zira bireylerin ayırt edici biricik kimliklerine saygı duyulması gerektiğini ileri süren bir düşünce, bu kimliklerin gelişip serpilmesinde bireylerin içinde bulundukları kültürel dünyalarının önemli bir yer tuttuğunu kabul etmesiyle, farklı yaşam biçimlerini temsil eden farklı kültürlerin farklılığına saygı duyulması gerektiği düşüncesini de onaylamış olur. Mesela inanç özgürlüğünden söz ederken, insanların belli bir inanca sahip olmalarını ve yine belli bir tarzda ibadet etmeleri gerektiğini ileri sürmez. Tam tersine, ilgili kimselerin inanç farklılığını kabul ederek bunun gerektirdiği farklı tarzlarda dinsel pratiklerini gerçekleştirmeleri gerektiğini ileri sürer.

Anlaşılabileceği gibi insan hakları düşüncesi, hem farklı kültürlerin hem de farklı insan bireylerinin ortak olarak paylaştıkları bazı değerlerin olduğuna ve bu değerlerin korunup geliştirilmesi gerektiğine dair temel bir iddiayı içermektedir. Gerçekten de farklı kültürler insan yaşamına ve bu yaşamın nasıl yaşanması gerektiğine dair farklı *pratik ilkelere* sahip olsalar da, bu ilkelerden bazılarının kendilerine dayandıkları *bazı* değerler bütün toplumlarda ortaktır. Bütün toplumlar insan yaşamına yüksek değer verir; meşru kılınmış belirli gerekçeler olmadığı sürece, bireylerin hemcinslerini öldürmeleri kabul edilmez. Bütün toplumlar, cinsel ilişkiler üzerine şu veya bu dereceden bazı kesin kısıtlamalar getirirler; hiçbiri tecavüzü veya üyelerinin cinsel tercihlerini sınırlandırmamalarını uygun görmez. Yine bütün toplumlar, doğruyu söylemeyi, arkadaşlığı, ilgili kimsenin kendisi aracılığıyla hayatını anlamlı kılan bir inanca sahip olmayı, kendisi bakımından çocuk yetiştirmeyi ve bunun gibi bazı değerleri takdir ederler. Bununla birlikte, insanların bireysel düzeyde paylaştıkları bazı ortak özellikleri de vardır kuşkusuz. İnsan yaşamak ister; fiziksel bakımdan zarar görmek istemez; yiyeceğini veya geçimini kendisi sağlayamadığında diğerlerinin yardıma koşmasını ister; her neyin bilgisi olursa olsun bilmek, bu bilgileri diğerleriyle paylaşmak ister; diğerlerinin bu bilgileri kale almalarını ister, bu yolla bir yandan kendisine ilişkin öz saygısını oluştururken, diğer yandan da, diğerlerinin kendisine saygı göstermesini ister.

Her kültürün ortak olarak paylaştığı bazı değerler olduğunu ileri sürmek, bu değerlerin *objektif* bir temelinin olduğunu ileri sürmek anlamına gelmez kuşku-

suz. Tersine, bunu ileri sürmek, bu değerler üzerinde, *tesadüfi olsa da*, kültürler arası bir uzlaşının olduğunu ileri sürmek anlamına gelir. Öte yandan, baskının veya zulmün kötülükleri üzerine everensel bir uzlaşının olmadığına dair bir itiraz yöneltilebilir burada. Bu itiraz kısmen doğrudur. Fakat uzlaşının olup olmaması *tek* belirleyici faktör müdür? Belli bir ilke üzerinde uzlaşının olmaması, söz konusu ilkenin yanlış olduğunu göstermeyebileceği gibi, belli bir ilke üzerinde uzlaşının olması da, söz konusu ilkenin doğru olduğunu göstermeyebilir. Bir feministe sorarsanız, tarihsel olarak dünya toplumlarının dinleri, siyasetleri ve felsefeleri, kadınların aşağı dereceden varlıklar oldukları üzerinde geniş bir uzlaşı içinde olmuşlardır. Ama bu uzlaşı ahlâksal bir zeminde kendisini meşru kılamaz.

Farklı kültürleri karakterize eden farklı değer ve pratiklerin bazılarının ortak olarak paylaşılan bazı temel değerlerin farklı tezahürleri olduğunu ve bunun da insan haklarıyla çelişmediğini ileri sürmek, insan hakları düşüncesinin üzerinde bulunduğu ahlâksal zeminle temelde çatışan bazı kültürel değer ve pratiklerin olmadığı anlamına gelmez. Nasıl ki bazı *temel* değerler üzerinde bir uzlaşı varsa, aynı şekilde bazı *temel* değerler üzerinde çatışan anlayışlar da vardır.

Bazı kültürel değer ve pratiklerin temelde insan hakları düşüncesiyle çatışması durumunda, çatışan değer ve pratikleri ne sırf kültürel kaynaklı olmalarından dolayı olumlamak, ne de sırf insan haklarıyla çatıştığından dolayı olumsuzlamak, *ilkesel* olarak doğrudur. Ama öte yandan, ilgili kültürün bazı üyelerinin karşı çıktığı, eleştirdiği, dolayısıyla terk edilmesi veya değiştirilmesi gerektiğini ileri sürdüğü kültürel veya dinsel kaynaklı bir ahlâksal değer ve pratik, kendisini sadece kültürel çoğulculuk argümanına dayandırarak meşru kılamaz. Söz konusu değer ve pratiğin neden daha fazla kabul edilebilir olduğunun gösterilmesi gerekir. Bu, her bir kültürel değer ve pratiğin kendisini, rasyonel bir zeminde ahlâksal bakımdan meşru kılabilecek gerekçelere dayandırması gerektiği anlamına gelmez. Tersine bu, bazı kültürel veya örfî olarak kabul edilen ve bazen ahlâksal bir değer ve pratiğin kabulü üzerine de inşa edilen *siyasal* ve *sosyal* bir pratiğin, ilgili toplumun bazı üyelerini dezavantajlı kılması, bu dezavantajlı duruma maruz kalan ilgili kimselerin de meşru kılınabilecek gerekçelerle *karşı çıkması* durumunda, söz konusu değer ve pratiğin kendisini ahlâksal bakımdan meşru kılınmış gerekçelere dayandırması gerektiği anlamına gelir. Bu durumda ileri sürülen gerekçeler ikna edici değilse, söz konusu kültürel veya dinsel kaynaklı pratikler toplumun bir kesimini meşru istek ve ihtiyaçlarından yoksun kılmaya devam ediyorsa, bu pratiklerin devamında ısrar etmek keyfî bir tutum olur. Nitekim Hintli siyaset teorisyeni Bhikhu Parekh, Hindistan'daki kast sisteminin, sadece üst kastlardan olan kimselerin bir bölümü için iyi olduğunu, diğer aşağı kastlar için ise hiç de iyi olmadığını, bu özelliğiyle Hint toplumunun insani gelişiminin önünde ciddi bir engel olduğunu, dolayısıyla bu sistemin terk edildiğini bize hatırlatır (Parekh, 1999: 135).

Anlaşılabileceği gibi, kültürün bazı yönleriyle bazı üyelerini dezavantajlı kılabileceğini kabul ettiğimizde, söz konusu dezavantajlı durumun ortadan kaldırılması için meşru olabilecek gerekçeler ileri sürebileceğimiz bir zemine sahip olmamızın gerekli olduğunu da kabul etmiş oluruz. Bununla birlikte, ilgili kimselerin meşru ihtiyaç ve taleplerini ihlâl eden bazı kültürel değer ve pratiklerin mağdurları olduklarını iddia eden insanların *itiraz etmesi durumunda* insan hakları söyleminin, söz konusu kültürel değer ve pratiklerin neden kabul edilemez olduğuna dair meşrulaştırma zeminlerinden *biri* olduğunu söyleyebiliriz.[3]

O halde her bir kültürün bütün üyeleri için iyi olamayacağını, dolayısıyla bireysel esenlikle kültürel kimlik arasında kurulacak bir ilişkinin, bireylerin salt olarak kültürden çıkarsanamayacak gerek ortak özelliklerinden, gerekse kendi bireysel özelliklerinden doğan ihtiyaçlarını ve beklentilerini de hesaba katmayı gerektirdiğini belirtmeliyiz. Bu, çokkültürlü toplumlarda bireyler için adalet ve gruplar için adalet kavramlarının birbirinden bağımsız olarak gerçekçi bir biçimde ele alınamayacağı, dolayısıyla bu toplumlarda bireysel adalet anlayışıyla kolektif adalet anlayışının birlikte gitmesi gerektiği anlamına gelir. Böylesi bir adalet, bir yönüyle bireylerin evrensel olarak paylaştıkları ortak ihtiyaçlarını ve çıkarlarını gözetip korumalı; diğer yönüyle de bireylerin kültürel aidiyetlerinden doğan özgüllüklerini hesaba katan bir anlayışı içermelidir.

Kültürel çoğulculuğun ortak yurttaşlık üzerindeki etkileri

İlgili bireylerin dinsel ve kültürel aidiyetlerinden doğan özgüllüklerini hesaba katma ise kültürel ve dinsel grupların değer ve pratiklerini koruyup sürdürebilme taleplerine duyarlı olunmasını, böylesi bir duyarlılığın da söz konusu gruplara taleplerinin niteliğine ve derecesine göre farklı form ve derecelerden kolektif hakların verilmesini gerektirir. Bu hakların arasında, yerel siyasi otonomiden

---

3 Fakat bu belirttiklerimiz, bazı gri alanların olmadığı anlamına gelmez. Mesela ifade özgürlüğüne dair bir ilke, aynı zamanda pornografi gibi, bir toplumun kültürel ve dinsel değerlerinin hazmedemeyeceği pratikleri teşvik eden söylemlere kadar genişletilebilir mi? Bu gibi zor durumlar, kültürler-arası çarpıtılmamış bir diyaloğun gerekliliğini *daha da* belirginleştiriyor. Batı'nın diğer kültürlerden *her yönüyle* üstün olmadığını kabul etmesi, böylesi bir diyaloğun başarısının zorunlu koşullarından biridir. Norman Swazo'nun belirttiği gibi, "Batı geleneğinin ahlâk felsefelerini, onun pratik akılsallığını ve adalet kavramlarını riske sokan birbiriyle konuşma (co-locution) türüne –ki bu konuşmada rakip geleneklerin hakkı korunacaktır- sahip olamadığımız sürece, insan haklarının evrensel geçerliliğiyle ilgili tüm tartışmalar bir kültürün kendisini öne sürmesine (onaylamasına, otoritesini göstermesine) destek olur yalnızca" (Swazo, 2005: 46). Gerçekten Parekh'in de belirttiği gibi, "eğer evrensel değerler genel bir desteğe ve demokratik bir geçerliliğe sahip olacaksa... bu değerlere farklı tarihsel deneyimleri ve kültürel duyarlılıkları [hesaba katan], etnik merkezli ön yargılardan arınmış bir uzlaşıyla varmayı sağlamalıyız" (Parekh, 1999: 139). Bu bağlamda insan haklarına dair vurgulamamız gereken bir diğer nokta şudur: Bu haklar, diğer herhangi bir ahlâksal veya siyasal değer gibi *tek başına* ilgili toplumun ideallerini karşılayan bir değer olamaz. İnsan hakları, diğer ahlâksal ve siyasal değerlerin kendisinden türetildiği ana değerler olarak değil; özgürlük, eşitlik, kardeşlik, dayanışma, hakkaniyet, adalet gibi değerlerle *birlikte* hesaba katılması gereken değerler kümesinin *bir öğesi* olarak görülmelidir.

birtakım federal düzenlemelere kadar uzayan öz-yönetim hakları; parlamentoda temsil edilme hakkı; çoğunluk sağladıkları yerlerde azınlık gruplarının kendi dillerinin okullarda eğitim dili olarak ve kamu yönetiminde iletişim dili olarak kabulü hakkı; yerli halklar sözkonusu olduğunda topluluk üyesi olmayan kimselerin toprak edinmesini önleme hakkı; Müslümanlar sözkonusu olduğunda okullarda ve kamu kuruluşlarında kılık-kıyafet kurallarından muaf olma hakkı; Sihlerin, başlık takmanın zorunlu olduğu motosiklet kullanma durumunda veya fabrika gibi işyerlerinde, başlık takma yerine, kendileri için dinsel bir gereklilik olan baş sargılarını takma hakkı; Müslüman ve ortodoks Yahudilerin dinsel ibadetlerini gerçekleştirebilmeleri için bazı çalışma günü ve saatlerinden muaf olma hakkı gibi çok çeşitli ve farklı haklar bulunmaktadır.[4]

Bireylerin kültürel aidiyetlerinden doğan özgüllükleri hesaba katan bir adalet anlayışına sahip olmanın gereği olarak ilgili gruplara taleplerinin niteliğine göre farklı form ve derecelerden kolektif hakların verilmesi gerektiğine dair bu kabul, kayda değer bir başka itiraza muhatap olmuştur. Bu itiraz, farklı kültürlerin kamusal alanda tanınmasının araçları olan kolektif hakların, toplumsal birliğin üzerine inşa edildiği ortak yurttaşlığı zayıflatacağı veya ortadan kaldıracağı iddiasını içerir. Bilinebileceği gibi ortak yurttaşlık ideali, insanların toplumsal ve siyasal statülerinin etnik, dinsel ve sınıfsal üyeliklerine göre belirlendiği toplumsal yapıların tarihsel reddine dayanır. Dolayısıyla ortak yurttaşlık düşüncesinin temel içeriği ve erdemi, bireyleri etnik ve dinsel bağlarından bağımsız, eşit ve aynı haklara sahip varlıklar olarak görmesidir. Bu da bireylerin kendisi aracılığıyla bir çeşit dayanışmayı inşa edebildiği demokratik yurttaşlık için bir zemin sağlar. Bu bakımdan kolektif haklar söz konusu olduğunda, bireylerin kültürel aidiyetlerine göre algılanması ve hakların bu temelde kendilerine verilmesi, ortak sivil kimliğin ve paylaşılan bazı ortak değerlerin kendisi aracılığıyla mümkün olduğu ortak yurttaşlığın çok önemli olan bu işlevini zayıflatacağı ileri sürülür.

Demokratik ortak yurttaşlığın korunması kaygılarından hareketle grup haklarına karşı ileri sürülen bu itiraz, birbiriyle yakından ilintili iki temel argümana dayanır: ortak yurttaşlık bireylerin kamusal alanda sahip olmaları gereken bazı sivil erdemlerin korunmasını sağlayan ortak ve eşit hakları gerektirir,[5] ve bu bakımdan devlet, adil bir topluma ulaşmanın gereği olarak, farklı kültürlere karşı tarafsız olup bu kültürlere eşit mesafede durmalıdır.[6] Buna göre devlet, birey-

4 Bu gibi kolektif nitelikli hakların ayrıntılı bir açıklaması ve tartışması için bkz. Kymlicka, 1998: 2. ve 3. bölümler; Levy, 2000: 5. bölüm; Parekh, 2002: 272-280.

5 Örneğin William Galston'a göre, demokratik-ortak yurttaşlık ilgili kimselerden bazı erdemlerin kamusal alanda paylaşılmasını talep eder. Bu erdemler, "hukukun üstünlüğüne inanma, cesaret, bazı değerlere bağlılık gibi genel erdemler; bağımsızlık, açık fikirlilik gibi toplumsal erdemler; iş etiğine inanma, bireysel çıkarları erteleme, ekonomik ve teknolojik gelişmelere uyma kapasitesine sahip olma gibi ekonomik erdemler; diğerlerinin haklarını anlama, bu haklara saygı gösterme kapasitesine sahip olma, karşılanabilir veya yerine getirilebilir taleplerde bulunma eğilimine sahip olma gibi siyasal erdemlerdir" (1991: 221-227).

6 Bu görüş için bkz. Kukathas, 1998 ve 2003; Barry, 2001.

lerin seçebileceği ve sürdürebileceği yaşam biçimleri karşısında belli bir "iyi anlayışını" desteklememelidir. Devletin yapması gereken şey, bireylerin iyiye dair kendi yaşam anlayışlarını gerçekleştirebilmeleri için eşit yaşam şartları yaratmaktır. İyi yaşama dair farklı yaşam anlayışlarına karşı devletin tarafsız olması gerektiğini ileri süren bu görüş, bütün yaşam anlayışlarının eşit olarak iyi olduğunu ileri sürmez kuşkusuz; sadece devletin herhangi bir iyi yaşam anlayışını *temsil edemeyeceğine* vurgu yapar.[7]

Devletin farklı bireysel yaşam anlayışlarına karşı tarafsız olması gerektiğine dair bireycilik temelinde oluşan bu anlayış, farklı kültürler söz konusu olduğunda da, devletin bu kültürlere karşı eşit mesafede durması, yani tarafsız olması gerektiği görüşüne taşınmıştır. Devletin farklı kültürlere eşit mesafede durması gerektiğine dair bu görüş, gerçekleştirilmesi gereken bir ideal olarak belki ileri sürülebilir. Fakat gerçekte, yani olgusal olarak devletin farklı kültürlere ve bunların pratiklerine eşit mesafede durduğu ve dolayısıyla belli bir kültürü kurumsal olarak temsil etmediği iddiası yanlıştır. Mesela Kymlicka, devletin tarafsızlık ilkesinin çokkültürlü bir toplumda sürdürülebilir bir ilke olamayacağını haklı olarak ileri sürer. Gerçekten de, kurumlarda kullanılacak dilin seçiminde, resmî tatillerin belirlenmesinde, devlet *kaçınılmaz* olarak belli bir kültürü desteklemekte ve diğer kültürleri ihmal etmektedir (1998: 173). Devletin farklı dinlere eşit mesafede durabileceğini söylemek belki mümkün olabilir. Ama bu durum, farklı kültürler söz konusu olduğunda mümkün değildir.

Devletin farklı kültürlere karşı tarafsız olamayacağı gerçeği, bizi temel olarak üç tane kabule götürür: Birincisi, devletin tarafsız olamayacağı olgusu bir zaaf değildir. Bir zaaf değildir, çünkü bir kimseyi *olamadığı* bir şeyden dolayı sorumlu tutmak yanlıştır. Ama öte yandan, çokkültürlü bir toplumda devletin *belli* bir kültürel kimliği temsil etmesini de kabul etmek zorunda değiliz. Bu da bizim ikinci kabulümüzdür. Üçüncüsü ise, devletin farklı kültürlere karşı eşit mesafede duramaması, liberalizmle ilgili bir problem de değildir. Yani problem çokkültürlü bir toplumun yeterince liberal olmadığı ve daha fazla liberal olması durumunda farklı kültürlere eşit mesafede durabileceği problemi de değildir. O halde problem, devletin farklı kültürlere eşit mesafede duramayacağının bir ve-

---

7 Devletin tarafsızlığına dair bu liberal görüşün, tarihsel bir olgudan çıktığına işaret etmekte fayda var. Bilindiği gibi liberalizm 16. yüzyıldaki Ortodoks ve Protestan dinleri arasındaki çatışmalara yönelik sergilenen belli bir tutumdan doğmuştur. (Liberalizmin ortaya çıkışına dair bir diğer görüşe, yani liberalizmin belli bir ekonomik sistemin –kapitalizmin– ideolojik zeminde meşru kılınması ihtiyacından doğan bir siyasal anlayış olduğunu ileri süren görüşe, konumuz gereği burada değinmiyoruz.) Bugünkü liberal devletlerin tarihinde yıkıcı etkileri olan bu çatışmalar, bu devletlerin söz konusu dinleri desteklemekten vazgeçip, onlara karşı eşit mesafede durmalarıyla son bulmuş, bununla birlikte bireylerin bireysel temelde ibadet özgürlükleri de güvence altına alınarak bu devletler tarafsızlıklarını pekiştirmişlerdir. Sonuç olarak hem ilgili bireyler hem de gruplar devletin ayırımcılık yapmasına karşı korunmuşlardır. Böylece kilise ve devletin birbirlerinin alanlarına müdahale etmemeleri, ve devletin farklı dinlere karşı göstermeyi başardığı müdahaleci olmayan, hoşgörülü tavrının farklı kültürler söz konusu olduğunda da devam etmesi gerektiği görüşü liberaller arasında bir hayli cazip olmuştur.

ri olarak kabul edilip farklı kültürel grupların farklı kültürel ihtiyaç ve taleplerinin nasıl karşılanabileceğidir.

İlgili grupların ihtiyaç ve taleplerine uygun düşen bazı kolektif hakların kendilerine verilmesi, dolayısıyla baskın toplumun, bu grupların söz konusu spesifik ihtiyaçlarını karşılaması için bazı kuralları ve düzenlemeleri değiştirmesi, ilgili bireylerin kendilerini söz konusu toplumun tam ve nitelikli üyeleri olarak görmeleri bakımından gereklidir. Bunu kabul ettiğimizde, kültürel grupların ileri sürdükleri kurumsal olarak tanınmalarına dair taleplerin, çokkültürlü toplumlardaki ortak yurttaşlığı yeniden tanımlamayı gerektirdiğini görürüz. Böylesi bir tanım şunu içermelidir: çokkültürlü bir toplumda ortak yurttaşlık, sadece siyasal zeminde kurulamaz; fakat aynı zamanda siyasetinin ilgili grupların taleplerini ve ihtiyaçlarını kamusal alanda karşılayabilecek bir anlayışa dayanması gerekir. Zira böyle bir toplumda sadece siyasal ve hukuksal bağlar ve bu bağlardan kaynaklanan yükümlülükler tek başına istenilen veya olması gereken yurttaşlık idealini gerçekleştiremez. Demokratik yurttaşlık ideali gibi, çokkültürlü bir toplumdaki ortak yurttaşlık ideali de, yurttaşların devlete karşı yurttaşlık yükümlülüklerini sadece ifade etmelerini değil, aynı zamanda, ve daha da önemli olarak, bu yükümlülükleri benimseyip onayladıkları siyasal bir topluluğun oluşturulmasını gerektirir. İşte tam da farklı kültürel grupların ayırt edici kolektif kimliklerinin kamusal alanda kabul edilip tanınmasının, böylesi bir yurttaşlığı oluşturabileceğini, zira devletin farklı kolektif kimlikleri kamusal alanda tanımasının, onun ilgili grupların devleti olduğunu ve bu grupların da onu kendi devleti olarak görüp onaylaması anlamına geleceğini söylemek yanlış olmaz. Başka bir deyişle, eğer böylesi bir devlet onu oluşturan farklı grupların gözünde meşru bir siyasal varlık olarak görülecekse, o zaman, Paul Gilbert'in belirttiği gibi, "devletin amaçlaması gereken meşruiyet, adalet ve özgürlük ile bir devletin yurttaşlığı arasındaki kurucu bağlar, ilgili devletten, farklı kolektif kimliklerin devletin birer üyesi olarak algılamasını ve dolayısıyla onları kamusal alanda tanıyıp kabul etmesini gerektirir" (1998: 3).

Bu, ilgili devletin yurttaşlarını sadece belli bazı grupların üyeleri olarak görüp yurttaşlık idealini sadece bunun üzerinden gerçekleştirmesi gerektiği anlamına gelmez. Tersine bu, çokkültürlü bir toplumda ilgili devletin, yurttaşlarını kültürel aidiyetlerinden bağımsız olarak algılayıp onlar için temel bireysel hak ve özgürlükleri hesaba katan bir yurttaşlık anlayışını oluşturmasının *yanı sıra*, bu bireylerin kolektif kimliklerini *de* hesaba katan daha heterojen bir yurttaşlık anlayışını oluşturması gerektiği anlamına gelir.

O halde farklı kültürel grupların oluşturacağı ortak yurttaşlık, bu gruplardan birinin veya birkaçının kültürel değerlerinin ve kültürel yaşam biçimlerinin öteki gruplar tarafından kabul edilmesi temelinde değil; tersine, her bir grubun kendi ayırt edici kültürel değer ve yaşam biçimlerini koruyarak diğer gruplarla oluşturacağı bir zeminde mümkün olur. Zira çokkültürlü bir toplumun tam da

çokkültürlü yapısının kendisi, öyle bir kültür yaratır ki, bu kültür ilgili toplumu oluşturan farklı kültürlerden sadece birine atıfta bulunarak tanımlanamaz. Bunu ileri sürmek, çokkültürlü bir toplumun bireylerinin ortak bir yaşama tarzını sürdürmelerini sağlayabilecek ortak bir kültüre sahip olmadığı anlamına gelmez; tersine, bunu ileri sürmek, çokkültürlü bir toplumdaki ortak kültürün tek bir grubun kültürel değer ve pratikleri üzerine kurulamayacağı ve dolayısıyla bu değer ve pratiklerin de diğer gruplar üzerinde genel geçerliliğinin olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla böylesi bir toplumda siyaset, söz konusu toplumun çokkültürlü yapısını ilgili tüm yurttaşlarca eşit bir biçimde kabul edilebilir bir biçimde yansıtmalıdır. Bu bakımdan çokkültürlü bir toplumdaki siyasetin hedeflemesi gereken ideal, iki temel içeriğe sahip olmalıdır: Rainer Forst'un belirttiği gibi, "kendisini oluşturan farklı kültürleri ortak bir yaşam biçimi etrafında birleştirmek ve söz konusu kültürlerin çeşitliliğine saygı duyup, geliştirmek" (1997: 63).

İlgili grupların nasıl ve ne şekilde ortak bir yaşam biçimi etrafında birleşeceklerini ve aynı zamanda nasıl ve ne şekilde kendilerine özgü farklı yaşam biçimlerini sürdürebileceklerini belirleyebilecek ve dolayısıyla her bir durumda kendisine başvurulabilecek genel geçer bir ilkeden söz edilemez. Gerek ilgili grupların birbirleriyle olan ilişkilerinin, gerekse ilgili grup üyelerinin grubun değer ve pratiklerine bağlılıklarının farklı derece ve yoğunlukta olması, nihayet meselenin kaynağı itibarıyla pratik hayatın kendisi olması, bütün durumlara çözüm olarak önerilebilecek genel geçer bir ilkenin oluşturulabilmesini imkânsızlaştırır. Fakat bu, meseleyi nasıl ele almamız gerektiğine dair kabul edilebilir bir zemine sahip olamayacağımız anlamına gelmez. Çokkültürlü bir toplumda ortak yurttaşlık, ilgili gruplardan *müzakere edilebilir* bir yurttaşlık konseptine varmalarını sağlayabilecek bir siyasal zemine sahip olmalarını gerektirir. Bu da, ilgili tarafların kendi "somut ihtiyaç, çıkar ve farklılıklarını" sadece ifade etmelerini değil, fakat bu ihtiyaç, çıkar ve farklılıklarını diğerlerine "iletebildikleri" *demokratik-kamusal bir diyaloğa* girmelerini gerektirir (Deveaux, 2001: 172).[8]

8 İlgili tarafların demokratik-kamusal bir diyaloğa katılmaları fikrini 'müzakereci demokrasi' (deliberative democracy) taraftarları da güçlü bir biçimde desteklemektedir. Genel anlamda müzakereci demokrasi kavramı, 'kamusal muhakemeyi' siyasi meşruiyetin merkezine yerleştirir. Buna göre demokratik meşruiyet, ilgili tarafların bazı konularda karşılıklı mutabakata varabilmeleri için etkili bir diyaloğa girmelerini gerektirir. Bu anlamda, James Bohman'ın da belirttiği gibi, 'müzakereci demokrasinin cazibesi' "liberalizmin sınırlarının ötesine geçmeyi vaat etmesi ve yurttaşların kamusal muhakeme (public reasoning) yoluyla 'halkın iradesini' devlette somutlaştıran daha güçlü bir demokrasi idealini yeniden yakalamasıdır (1998: 401). Genel anlamda, birçok müzakereci teorisyen, müzakereyi, rasyonel muhakemenin iletişimin merkezi olduğu siyasi alanla sınırlandırır (Cohen, 1996; Habermas, 1996). Öte yandan bu görüş, rasyonel muhakemenin diğer iletişim tarzlarını, örneğin 'kültürel iletişim tarzlarını' dışlayacağına dayanılarak eleştirilmiştir. Örneğin Iris Marion Young, "iletişimsel bir demokraside", iletişimin, 'selamlama', 'retorik' ve 'öykülemeyi' de kapsaması gerektiğini savunur (1997).

KAYNAKÇA

Barry, B. (2001) *Culture and Equality*, Polity Press, Oxford.

Blackburn, S. (1994) *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.

Bohman, J. (1998) "The Coming Age of Deliberative Democracy", *The Journal of Political Philosophy*, 6(4): 400-425.

Cohen, J. (1996) "Procedure and Substance in Deliberative Democracy", Benhabib, S. der., *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* içinde, Princeton University Press, Princeton, N.J., s.95-119.

Deveaux, M. (2001) *Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice*, Cornell University Press, Ithaca.

Forst, R. (1997) "Foundations of a Theory of Multicultural Justice', *Constellations*, 4(1): 63-71.

Fraser, N. (1995) "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a Post-socialist Age", *New Left Review*, 212: 68-93.

Galston, W. (1991) *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*, Cambridge University Press, Cambridge.

Gewirth, A. (1994) "Is Cultural Pluralism Relevant to Moral Knowledge?", *Social Philosophy and Policy*, 1(1): 22-43.

Gilbert, P. (1998) *The Philosophy of Nationalism*, Westview Press, Boulder, Colo.

Gilbert, P. (2000) *Peoples, Cultures and Nations in Political Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Habermas, J. (1996) "Three Normative Models of Democracy", Benhabib, S. der., *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* içinde, Princeton University Press, Princeton, N.J., 21-30.

Kukathas, C. (1998) "Liberalism and Multiculturalism", *Political Theory*, 26(5): 686-699.

Kukathas, C. (2003) *The Liberal Archipelago*, Oxford University Press, Oxford.

Kuyurtar, E. (2006) "Kültürel Görecelik ve İnsan Hakları", *Sivil Toplum*, 4(13-14): 59-71.

Kymlicka, W. (1998) *Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı, İstanbul.

Levy, Jacob T. (2000) *The Multiculturalism of Fear*, Oxford University Press, Oxford.

Parekh, B. (1999) "Non-ethnocentric universalism", Dunne, T. ve Wheeler N. J. der., *Human Rights in Global Politics* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 128-159.

Parekh, B. (2002) *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek: Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori*, çev. Bilge Tanrıseven, Phoenix, Ankara.

Swazo, N. (2005) "Kimin Kültürü? Hangi Haklar?: Batı'nın marjiniyle konuşması", *Cogito*, 43(Yaz): 41-46.

Taylor, C. (1996) "Tanınma Politikası", Gutmann, A. (yayıma haz.) *Çokkültürcülük* içinde, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Young, I. M. (1997) "Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy", Young, I. M. (der.) *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy* içinde, Princeton University Press, Princeton, N.J., 60-74.

Şiddete ve barışa dair: Johan Galtung'un kavrayışı

*Ayça Kurtoğlu**

Şiddet ve barış sözcüklerini gündelik hayatta aynı cümle içinde birlikte kullanma eğiliminde değilizdir, çünkü ya Leo Tolstoy'un *Savaş ve Barış* romanının başlığında olduğu gibi, barışın değillemesinin savaş olduğunu düşünürüz ve barışı savaş durumlarıyla ilişkilendiririz, ya da barışın gündelik hayatı kapsayan olay ve durumlardan ve kişilerarası ilişkilerden çok, devletin içinde olduğu çatışkı durumları ve bunların sonlandırılmasıyla ilişkili olduğunu düşünme eğilimdeyizdir. Oysa ayrı bir disiplin olarak barış araştırmalarının / çalışmalarının öncüsü sayılan Johan Galtung'un barış üzerine kaleme aldığı ilk yazılarından bugüne kadar savunduğu görüşleri, barışın değillemesinin şiddet; şiddetin değillemesinin de barış olduğu ve her ikisinin de hayatın asimetrik iktidar ilişkilerini içeren her alanıyla ilişkili olduğu fikirleri üzerine kurulmuştur. Galtung'un fikirlerinin temeli olan ve barış araştırmaları alanında genel kabul görmüş olan bir görüşe göre, şiddetin ne olduğunu anlamak, şiddeti azaltmanın ve şiddeti ortadan kaldırmanın yolları üzerine düşünmek, aynı zamanda barış üzerine düşünmektir.

Filozoflar ve düşünürler insanlık tarihi boyunca şiddet ve şiddetin nedenleri, şiddetsizlik, savaş ve barış üzerine her zaman fikirler üretmişlerdir. Ancak amacı barışı sağlamak (*peacemaking*), kurmak (*peacebuilding*) ve devam ettirmek (*peacekeeping*) olan bilimsel çalışmaların ayrı bir alan olarak doğuşu ve kurumsallaşması, yine insanlık tarihinin küresel çapta en şiddet dolu dönemlerinden biri, belki de en fazla şiddet içereni olan 20. yüzyılda gerçekleşti (Wallensteen, 2001: 4). Barış araştırmalarının ayrı bir bilimsel çalışma alanı olarak kurumsallaşmasına ise Galtung'un kişisel katkısı büyük oldu. Galtung'un öncülük ettiği toplumsal adalet ve eşitlik fikri üzerinde yükselen barış anlayışının kimi kavramları Türkiye'de çeşitli şekillerde aktivistler ve kimi sivil toplum örgütle-

(*) Siyasetbilimci.

rince kullanımda olmasına karşın, Galtung'un aktivizmi ve barış alanına katkı yapan fikirleri yaygın olarak Galtung'la ilişkilendirilmemektedir. Örneğin, Galtung'un şiddet ve barış arasında ilişki kurarken kavramlaştırıp dolaşıma soktuğu ve artık Birleşmiş Milletler gibi uluslararası kuruluşların lügatçesine girmiş olan "doğrudan şiddet", "yapısal şiddet", "kültürel şiddet" gibi terimlerine genel olarak şiddet, özel olarak kadına yönelik şiddet konuları üzerine çalışan grup ve kurumlar oldukça aşinadır. Buna karşın, söz konusu terimleri bugün kullanıldığı şekliyle ilk kavramlaştıranın Galtung olduğu yaygın olarak bilinmemektedir. Galtung'un tek başına yazdığı 85, başka yazarlarla birlikte kaleme aldığı 27, derlediği 20 ve kurumların bastığı 19 olmak üzere 151 kitabından 134'ü 33 dile çevrilmiştir,[1] ama bu kitaplardan sadece ikisi Türkçeye kazandırılmıştır.[2]

Galtung'un barış aktivizmi ve kavramlaştırması Türkiye'de çok fazla yankı uyandırmamıştır. Bir yandan "Yurtta Sulh, Cihanda Sulh" ifadesinin kamusal alanlarda görünürlüğünün yüksekliğine tezat bir şekilde, barış sözcüğü şiddet içeren kimi eylemlerin haklılaştırılmasına aracılık etmiştir. Bu bağlamda "yurtta barış, dünyada barış" ifadesinin darbelerden sonra yapılan 1961 ve 1982 anayasalarının başlangıç bölümlerine girmesi ve 1980 darbesi ve 1982 Anayasasının yapılmasıyla eş zamanlı olarak Barış Derneği Davası'nın yürütülmüş olması manidardır.[3] Öte yandan, Galtung'un olumlu barış anlayışından farklı, ama barış çalışmalarında ayrı bir yeri olan "haklı şiddet/savaş" anlayışının Türkiye'de en yaygın kabul gören barış anlayışı olması, Galtung'un barış anlayışının Türkiye'de pek yankı bulmamasının bir nedeni olabilir.[4] Pınar Selek'in *Barışamadık* (2004) başlıklı kitabında anlatmaya çalıştığı gibi yakın tarih, barışla çok da barışık değildir. Selek'in kitabı oldukça kalındır, ama kalınlığın nedeni Türkiye'de barışa dair anlatacak çok şeyin olmasından değildir. Tam da tersine, barış sözcüğü birçoğu olumsuz, pek çok anlamla yüklüdür, çünkü yakın tarihte barış savunuculuğu yapanlar aynı zamanda çeşitli düzeylerde siyasal ve/veya toplumsal düzenin eleştirisini içeren toplumsal adalet/eşitlik savunuculuğu yapmışlar ve-

---

1 2010'a kadar yayınlan kitapların bir listesi için bkz. http://www.transcend.org/files/Galtungs_Books_1948-2010.pdf

2 Bkz. Galtung, Johan (1999) *İnsan Hakları: Bir Başka Açıdan*, İstanbul: Metis Yayınları; Galtung, Johan (2006) *Çatışmaları Aşarak Dönüştürmek: Çatışma Konusuna Giriş*, Ankara: USAK Yayınları.

3 Barış Derneği 1977 yılında kurulmuş, 1980 darbesinin hemen ardından kapatılmış ve 1982 yılında ise derneğin yöneticileri hakkında dava açılmış ve yöneticiler aynı yıl tutuklanmıştır. Dava sürerken Dernek 1984 yılında Nobel Barış Ödülüne aday gösterilmiş ve Savaşa Karşı Hekimler Nobel Barış Ödülünü almıştır. Derneğin işlediği iddia edilen suçlar devletin düzenini oluşturan ittifaklara, NATO'ya karşı olmak ve Marksist bir düzen kurmayı amaçlamak şeklinde özetlenebilir. (http://www.newpageflip.com/npfblog/wp-content/uploads/2010/09/tuerkye-bari-derne-davasi.pdf). Ayrıca bkz. Selek, 2004.

4 Haklı şiddet/barış anlayışının toplumsal adalet arayışında olan kimi toplumsal hareketlerin eylemlilik çerçevesini oluşturabildiği gibi, toplumsal algıda da karşılığı bulunmaktadır. Mağdur olanın veya mağdur olduğu varsayılanın şiddet içeren eylemlerinin Ben veya Biz'e yönelmediği müddetçe koşulsuz haklı görülmesi ve eleştiri dışı bırakılması veya desteklenmesi psikolojisi toplumsal algının önemli bir kısmını oluşturmaktadır.

ya yapmaktadırlar. Düzenin eleştirisini yapmak, siyasal alanda Ötekileştirilmekle sonuçlanmıştır. Benzer şekilde Galtung'un barış savunuculuğu ve aktivizmi yaptığı ve barış çalışmalarını kurduğu ilk dönemde kendi ülkesinde Ötekileştirilmiş, ancak Türkiye'deki deneyimden farklı olarak Galtung'un aktivizmi barış çalışmaları adıyla ayrı bir disiplinin kurulmasına aracılık etmiştir.

Eğer şiddet üzerine düşünmek, aynı zamanda barış üzerine düşünmek ise, şiddeti tartışırken barışı, barışı tartışırken de şiddeti tartışmak gerekir. Ne var ki şiddetin ve barışın ne olduğu konusunda birbirleriyle büyük ölçüde uzlaşmaz çeşitli görüşler vardır.[5] Bu yazının bir amacı, bahsedilen bu farklı görüşleri değil, barışı basitçe savaşın veya benzeri geniş çaplı çatışkıların veya doğrudan şiddetin (kişi veya kişilere fiziksel, psikolojik, sözel, cinsel vs. şiddetin yöneltilmesi) olmaması durumu olarak anlayan yaygın kavrayıştaki anlayışı olumsuz barış olarak niteleyen bir barış aktivisti olarak Galtung'u tanıtmak, Galtung'un deneyimlerinden doğru ayrı bir disiplin olarak barış araştırmalarının doğuşunu anlatmak ve Galtung'un olumlu barış ve şiddetsizlik üzerine fikirlerini sunmaktır. Böylesi bir sunumu tercih etmekteki kaygı kişi olarak Galtung'u özel bir yere koyarak onu yüceltmek değil, barış araştırmalarını teori-pratik-özgürleşme birlikteliğini hedefine koyan bir disiplin olarak inşa eden Galtung'un aktivizmini ve barış anlayışını kendi anlayışım çerçevesinde okuyucuyla paylaşmaktır.[6] Amaca uygun olarak aşağıda sırasıyla önce Johan Galtung'u ve barış araştırmaları alanının doğuşunu, son olarak da Galtung'un olumlu barış ve şiddetsizlik üzerine görüşlerini sunacağım.

Johan Galtung'un aktivizmi ve barış araştırmalarının doğuşu

Galtung'un doğumun 80. yılı için basılan kitaba yazdığı giriş yazısında Narayan Desai (2010: 14), kimi kişilerin tarihin onlara ihtiyacı olduğu için doğduklarını, Galtung'un da bu kişilerden biri olduğunu ifade eder. 80. doğum günü için Galtung'u yüceltirken Desai, bu ifadesiyle biraz da çağımızda dünyanın en çok da Galtung'un kavramlaştırdığı haliyle barışa ihtiyacı olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır. Desai'nin Galtung'a verdiği doğum günü armağanı bağlamının ötesinde Galtung'un aktivizminin ve kavramlarının geliştiği bağlamı C. Wright Mills'in "toplumbilimsel düşün" (1975) kavramından esinlenerek betimlemek gerekirse,[7] kendisinin de pek çok söyleşi ve yazısında çeşitli yönlerini anlattığı gibi Galtung'un içinde yaşadığı dönemde gelişen olaylar, bu olaylar içinde ken-

5 Bunlardan biri kökleri Kant'a uzanan demokratik barış teorisi, diğeri kökleri Grotius'a uzanan haklı savaş teorisidir. Örneğin bkz. Müller, 2005.

6 Galtung'un fikirlerini her zaman çalışma arkadaşlarıyla tartışarak geliştirdiği vurgulanması gereken bir noktadır.

7 Mills'in kavrayışında toplumbilimsel düşün, tarihle birey arasında bağ kurar. Bireyin kaygılarıyla toplumsal yapısal olan ilişkilidir. Bunlar arasında bağ kurulduğunda kamusal konulara müdahele gerçekleşir (1975: 8-15). Galtung kendi aktivizmini ve barış araştırmalarının kuruluşunda oynadığı rolü anlatırken kişi olarak deneyimlerini ve akademisyen olarak birikimlerini anlatılarının her zaman bir parçası yapmıştır.

disinin yaşadığı deneyimler, tüm bunların kendisinde yarattığı duygular ve bu duygulara verdiği entelektüel, kızgın ve hırslı kişisel tepkiler, onun barış araştırmaları alanının kurulmasını düşlemesine aracılık etti. Bu olaylardan en önemlilerinden ikisi İkinci Dünya Savaşı ve Soğuk Savaştır.

Galtung'un barış anlayışını İkinci Dünya Savaşı bağlamında etkileyen önemli deneyimlerinden biri, doğup büyüdüğü kentin Naziler tarafından işgal edilmesi sürecinde, Norveç'teki yönetimi ele alması beklenen idari personelin önemli bir bölümünü taşıyan Nazi Blücher gemisinin Norveçli direnişçilerce Oslo Fiyordunda torpidolanarak batırılmasıdır. Savaş ve işgal koşullarında belki sıradan sayılabilecek bu olayın Galtung'u etkileyen yanı, o dönemde Oslo belediye başkan yardımcısı olan ve daha sonra direniş hareketine katıldığı için Naziler tarafından Bredtveit toplama kampına gönderilen babasının, denizde yanmakta olan yakıt içinde yüzen "düşmanların" hayatta kalması için onları tedavi etmesidir (Galtung, 2010: 9). Bu olayda Galtung'u derinden etkileyen, hipokrat yemininin hastanın düşman değil hasta olduğunu kabul eden, hastanın kim olduğuna bakmaksızın hekimin onu sağaltması prensibi ve babasının siyaseten durduğu yere rağmen, mesleki yeminine gösterdiği sadakattir. Dedesinin ve babasının hekim, annesinin de hemşire olması Galtung'u tıp alanıyla içli dışlı yapmış ve bu ilişki bir kaç yönüyle kendisine esin kaynağı olmuştur. Hipokrat yemininin içeriğinin yanı sıra Galtung, tıbbın veya kendi ifadesiyle sağlık çalışmasının hastalığı insan bedeni için patolojik olarak görmesinden ve hastalığın sağaltımında terapiyi kullanmasından etkilenmiş ve barış araştırmalarının nasıl bir bilim olması gerektiği üzerine düşünürken, en başından beri üzerine doktora yaptığı matematik bilimini, doğa bilimlerinin herhangi birini, sosyal bilimleri veya onun herhangi bir solcu versiyonunu değil, tıp disiplini / sağlık çalışmasını model olarak almıştır (2002a). *Barışçıl Araçlarla Barış* başlıklı kitabında da gösterdiği gibi Galtung, şiddeti doğasıyla, insanıyla dünya için bir patoloji olarak görür ve sağaltılması için şiddetsiz yöntemlerin kullanılması gerektiğini düşünür. Bu nedenle, tıp gibi uygulamalı bir bilim dalı olarak gördüğü barış araştırmalarında şiddet, çatışkı ve çatışkı çözmeyi, teşhis-öngörü-terapi dizisi içinde ifade eder (örneğin bkz. Galtung, 1996). Biyoloji ile psikoloji ve toplum/siyaset arasında bağ kuran toplumsal hiyerarşileri biyolojinin bir parçası, dolayısıyla kaçınılmaz ve gerekli gören Nazi ideolojisine karşıt olarak, Galtung'un tıp bilimini ve yöntemlerini örnek alması ve hiyerarşik toplumsal ilişkilere, yapılara ve bunları haklılaştırarak görünmez/doğal kılan kültüre odaklanması, şiddete karşı şiddetsizliği yüceltmesi tesadüfi değildir.

Galtung yazılarında da tıbbi terimleri ve hastalıkları analoji olarak sıkça kullanır. Bunları biraz da gevşekçe kullanması eleştirilere neden olur, hatta kimi zaman kullandığı gevşek tıbbi analojiler, temel düşüncelerinin eleştirilmesine aracılık eder. Bununla birlikte, Galtung'un barış araştırmalarının inşasında sağlık çalışmasını esas almasının iki önemli katkısı olmuştur. Bunlardan ilki, her bir hastalık durumunun kendine özgü olmasının kabulüdür. Tıp biliminde genel kurallar

ve tanılama kategorileri olsa da her hastalığın kişiye özgü olduğu kabul edilir. Bu yönüyle her hasta/hastalık durumu kendine özgüdür. O halde yine genel kurallar olsa da her hastanın tedavisi o kişiye özgüdür. Bu anlayışın barış araştırmalarındaki yansıması, her bir çatışkı durumunun kendine özgü olduğu ve kendine özgü şekilde çözümlenmesi gerektiği anlayışıdır. İkincisi, Galtung'un teşhis-öngörü-terapi dizisini, teori-pratik-özgürleşme birlikteliği perspektifiyle birleştirmesi, şiddet/barış üzerine düşünen aktivistlere bütünüyle farklı bir düşünme biçimi sunar. Bu düşünüş biçiminde, aktivist / barış emekçisi ilk olarak "şiddetin/barışın kaynağı nedir? ve "şiddetin/barışın etkisi nedir?" sorularıyla işe başlar ve barışa ulaşmak veya şiddeti ortadan kaldırmak için kaynağa ve amaca uygun barışçıl araçların neler olabileceği üzerine düşünür (örneğin Galtung, 1996). Bu durumda örneğin, şiddetin anneler tarafından önlenebileceği veya barışın anneler tarafından kurulabileceği gibi kestirme, yüzeysel ve şiddetin ve barışın kaynağını kendinden başka yerde gören tanılara ve terapi önerilerine yer yoktur. Bu düşünme biçiminin özellikle tanı ve öngörü bileşenleri ezilme biçimlerini yapısal olanda arayan ve özgürleşmeyi hedefleyen kadın, LGBT, insan hakları gibi diğer eleştirel çalışmaların düşünme biçimiyle uyumludur. Terapi kısmı ise bütünüyle barışın barışçıl/şiddetsiz araçlarla kurulmasının mümkün olduğu fikri etrafında diğer eleştirel çalışmalarla uyum içindedir. Barış inşa etme sürecinde teşhis-öngörü-terapi ve teori-pratik-özgürleşme perspektifinde barış emekçisinin konumu, bilen, öğreten, bilindik reçeteler sunan kişi değil, katalizörlüktür.

Galtung'un aktivizmini ve barış araştırmalarını kurgulamasını etkileyen bir başka önemli deneyimi, düşmanla işbirliği yapmış olan ve mahkûm olmuş babası nedeniyle okula gidemeyen bir arkadaşıyla yaşadıklarıdır. İşgalci Nazilerle işbirliği yapması nedeniyle ismi vatan hainliği ile eşanlamlı olan dönemin Norveç başbakanı Quisling'in yakın çalışma arkadaşı ve dönemin Çalışma Bakanı olan babasının İkinci Dünya Savaşı sonrasında vatana ihanet ettiği gerekçesiyle 20 yıla mahkûm edilmesinin ardından, Galtung'la aynı okulda okuyan oğlunun okula gitmesi, oğulun okulda yanlış şeyler yapabileceği beklentisi nedeniyle engellenmektedir. Okul yönetimi eski bakanın oğlunun okula gidebilmesinin, yakından gözetlenmesiyle mümkün olabileceğini düşünür ve okul müdürü bu görevi liseli Galtung'a verir. Bu süreçte Galtung okul arkadaşıyla yakınlaşır. Bu yakınlık onun, kendi ifadesiyle, "siyaseten doğru olmayan" tarafta olanların aynı olayları nasıl gördüğünü anlamasına aracılık eder, ama belki de daha önemlisi arkadaşının olup bitenleri anlatışındaki güzellik ve zerafet Galtung'a arabuluculuk ve arabulucu nasıl olmalıdır fikrini verir (Galtung, 2010: 5). Galtung için arabulucu, bir barış emekçisidir. Arabulucu şiddete/barışa paydaş olan tüm taraflarla ve tarafların her kesimiyle (en üst, en alt, yan) diyalog halindedir, ama onlara önceden tanımlanmış bir gerçeklik, anlayış veya doğru sunmaz. "İdealizm/düş", "gerçekçilik", "nostalji", "karabasan" anlama modları içinde onları anlamaya uğraşır ve içinden anlayarak taraflara çeşitli önerilerde bulunur (Galtung, 2010a).

Galtung askerlik yaşına geldiğinde Soğuk Savaş dönemi başlamıştır. Galtung, ülkesinde zorunlu olan askerliği yapmayı vicdani temelde reddeder. Galtung'un askerlik yapmayı reddetmesi ülkesinde bir ilk değildi, çünkü vicdani ret Norveç'te 1922 yılından beri yasaldı ve yasa vicdani retçilere 12 ay askerliği reddetmeleri halinde 18 ay alternatif hizmet yükümlülüğü getiriyordu. Galtung bir müddet alternatif hizmet yaptıktan sonra, alternatif hizmet yapmayı da redderek, total retçi pozisyon alır. Bunun sonucu olarak altı ay hapis cezasına çarptırılır. Galtung hapishanedeki aylarını okuyarak geçirir. Barış araştırmalarının temelini oluşturacak olan fikirleri bu dönemde somutlaşmaya başlar. Total retçiliğinin hemen ardından Colombia Üniversitesi'nde matematik eğitimi alırken, barış araştırmaları üzerine düşünmeye başlamasıyla birey (psikoloji) ve uluslararası ilişkiler arasında bir yerde durması nedeniyle sosyoloji de okumaya karar verir. Sonuç olarak 1956'da matematik alanında, 1957'deyse sosyoloji alanında birer tez verir. Galtung'un matematik eğitiminin yazılarına sınıflandırmalar, şemalar ve formüller kullanarak anlatma,[8] sosyoloji eğitimi ise yapısal olanı arama şeklinde yansımıştır.

Galtung, 1958-59'da Colombia Üniversitesi'nde çalışmaktayken barış araştırmalarının tekil çalışmaların ötesinde akademik ve kurumlaşmış bir alan olarak geliştirilmesi için ilk adımların atılmasında rol oynar ve bu çerçevede yapılan ilk girişimin bir parçası olur. İlk aşamada Colombia Üniversitesi'nde "Toplumsal Çatışkının Analizi İçin Bir Çerçeve" başlıklı bir doktora dersi ve Charlotteville'de okullarda siyah-beyaz ayrımların kaldırılması üzerine bir saha araştırması yapılır. Yapılan işbölümünde ders verme Galtung'a, araştırmayı yürütme ise Prof. Otto Klineberg'e düşer. Colombia Üniversitesi'ndeki gelişmelerle eş zamanlı olarak Galtung'un attığı ikinci adım, daha sonra PRIO (Oslo Barış Araştırmaları Enstitüsü) adını alacak olan Norveç Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nün müdürü ile temasa geçip onun da desteğini alarak 1959'da enstitü içinde bir barış araştırmaları şubesi açmaktır. Şubenin açılması için ayrıca dönemin başbakanı ve Oslo Üniversitesinin destekleri de Galtung ve enstitü müdürünce seferber edilir. Açılan şube için beş araştırma alanı belirlenir. Araştırma alanlarının başlıkları, "Çatışkı Teorileri", "Kerala'da Yürütülen Hint-Norveç Ortak Balıkçılık Projesi", "Düellolar", "Kruşçev'in Norveç'e Yapacağı Ziyaretin İptali Hakkında Kamuoyu Araştırması", ve "Atomlar Barış İçin: Bir Kamuoyu Araştırması"dır (Galtung, 2010: 15).

Tüm bu süreç bir yandan bürokratik ve girişimci, öte yandan bir araştırma stratejisi geliştirilmesi anlamında entelektüeldi. Galtung, barış araştırmaları alanı fikrini arkadaşlarıyla birlikte ilk geliştirdiği dönemde, Desai'yi haklı çıkartacak şekilde, olmayan bir şeyi, son derece hırslı ve eleştirel bir bakış açısıyla yap-

---

8 Galtung'un yazdığı ilk kitabın başlığı *Metodoloji ve İdeoloji*'dir. Matematik ve niceliksel bilgi toplama alanındaki bilgisini, niceliksel bilginin doğru bilgi olduğunun savunuculuğunu yapmak için kullanmaması dikkate çekicidir. Niceliksel bilgi ve bilgi toplamayı, her zaman niteliksel bilginin aracısı olarak kullanmıştır. Matematiği öncelemek yerine matematiği barış araştırmalarına yakınlaştırma çabasındadır ve *Barış Matematiği* başlıklı bir kitabı vardır (https://www.transcend.org/tup/index.php?book=37).

maya çalıştığını ifade eder. Galtung amacını şöyle anlatır: "Savaş ve barış hakkında siyasal sağın veya siyasal solun el üstünde tuttuğu kimi önermelerin kanıtlanması veya çürütülmesi, ya da doğrulanması veya yanlışlanmasından daha hırslı bir şeydi. Hırs, barış ve çatışkı bilimi nasıl bir şey olabilirin keşfedilmesinden daha az değildi. Megolomanyak? Olabilir, ama birisi bunu yapmalıydı" (Galtung, 2010: 15). Entelektüel çalışma, Galtung'un ifadesiyle, "Bu yeni bir sosyal bilim [disiplini] sorunu değildi. Sorun [disiplinin] temelini, araştırma *ve* çalışma alanının, teori *ve* pratiğin dayanaklarını formüle etmekti..." (Galtung 2010: 9, özgün vurgu). Galtung (2010: 10-11) yeni alanın üç şekilde sınıraşırı olmasının düşünüldüğünü ifade eder: Ulusaşırı, disiplinleraşırı ve ölçekaşırı.[9]

Bugünden bakıldığında söz konusu "aşırı"lıkların özgünlüğü bir araştırma/çalışma stratejisi için hemen görünür olmasa da "aşırı"lıkların her birisi o gün için aynı zamanda varolan düzenin toptan bir eleştirisi niteliğindeydi. Galtung'a göre, ulusaşırılık, ulusala, NATO'ya ve Batılı siyasete bir meydan okumaydı. "Öteki" görüşler ve "Öteki" bakış açıları basitçe herhangi bir çalışmanın konusu olmamalıydı. Galtung için dünyanın kendisi, dünyayı görmek için bir platformdu (Galtung, 2010: 21).

Barış çalışmalarının temel payandalarından birisinin başından beri ulusaşırılık olmasının bir getirisi Galtung'un ifadesiyle, 1953'ten başlayarak Norveç devletinin gizli polisince izlenmek olmuştu. Galtung ve arkadaşlarının NATO karşıtı olmaları, Sovyet ajanı olmaları şeklinde değerlendirilmiş, Sovyetlerin uygulamalarına yönelttikleri eleştiriler ise takiye addedilmişti. İzlenme PRIO'da da devam etmişti. Bu bağlamda bir yarbay PRIO'ya ajan olarak gönderilmişti. Galtung yarbayı bir proje hazırlaması ve sunum yapması koşuluyla PRIO'nun çalışmalarına dâhil etti. Zaten ilk beş projeden Kerala dışındakiler Norveç'te pek ilgi uyandırmamıştı. Yarbay raporlayacağı tek bir faaliyet bulamayınca, kendi kurumuna PRIO ve barış araştırmaları hakkında övgü dolu bir rapor hazırladı (Galtung, 2010: 21). Belki bunun bir nedeni, yürüttükleri faaliyetlere yönelik her türlü kuşkuya rağmen, barış sözcüğünün sözel oydaşmaya aracılık edebiliyor olması, barışa karşı olmanın hiçbir meşruiyetinin olmamasıdır.[10]

Ulusaşırılık çalışmalarının yürütülmesinde sağlanacak mali destekler konusunda da resme dahil olmuştu. İşin en başında, barış araştırmalarını inşa ederken bu alanda yapılacak çalışmaların mali ve düşünsel olarak bağımsız olması prensibini benimsemişlerdi. Ancak yürütecekleri projelere destek sağlamaları da gerekiyordu. Savunma Bakanlığı, NATO, Dünya Bankası vb uluslararası kuruluş-

9 1964 yılında yayına başlayan *Journal of Peace Research* dergisinin editörü olarak yazdığı başyazıda barış araştırmalarının metodolojik olarak ulus devlet merkezli değil kategoriler arası, tek disiplinli değil çok disiplinli, tek ölçekli değil çok ölçekli (makro-mezo-mikro) olduğunu ifade etmişti (Galtung, 1964). Daha sonra bunlara, medeniyete karşılık gelecek şekilde mega ölçeğini de eklemiştir. Bkz. Galtung, 2010b.

10 Galtung, barışa bütünüyle karşı olmanın çok zor olması nedeniyle barış sözcüğünün sözel oydaşma sağlama amacına aracılık ettiği için çok kullanılmak yoluyla kötüye kullanıldığına da dikkat çeker (1969: 1).

lardan maddi destek almamakta kesin kararlıydılar. Devletten alacakları desteğin de belirli bir oranın (% 50) üzerinde olmaması konusunda prensiplerini hiç çiğnemediler (Galtung, 2010: 29). İlk aşamada ise UNESCO destek alınacak kuruluş olarak seçildi ve ilk çalışmalarını UNESCO'nun desteğiyle yürüttüler. Galtung'un Fumiko Nishimura ile birlikte 1993 yılında kurduğu TRANSCEND Küresel Barış Ağı ise devlet kaynaklı destek almadan yürütülmektedir.

Ulusaşırılık temelinde pek çok çatışkının kaynağının anlaşılması ve çözümü için sınıraşırılık bakış açısını araştırmalarının metodolojisi ve çerçevesi olarak almakla birlikte, kimi çatışkıların bölgesel/yerel sınırlar içinde anlamlı olduğunun farkındaydılar ve bu nedenle başından beri bu tür çatışkılar üzerine de çalışmalar yaptılar. Bu bağlamda yaptıkları bir araştırma, ABD'deki svastika (gamalı haç) salgını üzerineydi. 1959-60 yıllarında ABD'nin pek çok yerleşim yerinde başta Musevi evleri, mezartaşları olmak üzere çeşitli yerlere svastika çizilmekteydi. Nazi döneminde bittiğini düşündükleri bu uygulamanın yeniden canlanması dikkat çekiciydi.[11] Galtung ve ekibinin yaptığı araştırmanın amacı, konu hakkındaki kanaatlerin yapısını analiz etmekti (Galtung, 1961). Araştırma bulguları ve bunlar üzerine Galtung ve ekibinin yaptığı yorumlar oldukça ilginçtir. Bulgulara göre, hem anti-semitiklerin, hem de anti-anti-semitiklerin kanaatleri totaliter yapıdaydı. Daha da önemlisi anti-anti-semitiklerin totaliter kanaat yapısı daha kuvvetliydi. Ayrıca, anti-anti-semitiklerin anti-semitiklere duydukları nefret, Musevilere duydukları sevgiden daha fazlaydı. Yani, anti-semitizm karşıtlığının ana kaynağı Musevilere yönelik rikkat değil, anti-semizmin ülkeye ne getirip ne götürdüğüyle ilgili kaygılardı. Bu bulgular araştırma ekibini gizli anti-semitizmin ifadesi olması potansiyeli nedeniyle son derece kaygılandırırken, araştırma bulguları New York'ta sunulduğunda herhangi bir kaygı uyandırmadığı gibi, anti-anti-semitiklerin anti-semitiklere göre sayıca ve oranca daha fazla olması sevindirici bulunmuştu. Ancak araştırma bulguları Frankfurt'ta sunulduğunda Theodor Adorno da araştırma ekibiyle aynı kaygıları duymuş ve eşcinsellere yönelik düşmanca yaklaşımın kişilerin kendilerindeki eşcinselliğin reddinden kaynaklanması gibi anti-anti-semitik kanaatin başka koşullarda (Amerikan hegemonyasının zayıflamasıyla) anti-semitizme dönüşebilmesinden duyulan kaygıyı onlarla paylaşmıştı (Galtung, 2010: 45). Her ne kadar Amerikan hegemonyasının zayıflaması bekledikleri kadar hızlı bir şekilde gerçekleşmemiş ve Museviler ABD'de kaygı duydukları gibi günah keçisi yapılmamış olsa da gerek araştırmanın yereli göz ardı etmeyen bakış açısı, gerekse bulgularının yorumlanmasındaki kavrayış, sınıraşırı çalışma ile anti ve anti-anti konumlanışlar için yön gösterici niteliktedir.[12]

11 Svastika salgını için bkz. örneğin, Caplovitz ve Rogers, 1961.

12 Galtung ve arkadaşlarının semitizmle ilgili totaliteryan kanaatlere ilişkin öngörüleri gerçekleşmedi, ancak benzer totaliter yapıdaki kanaatler Galtung'un 2011 yılında Anders Breivik'in Utøya adasında 77 kişiyi öldürmesi üzerine yaptığı ve Norveç'in pek çok ülkede savaşta olduğunu vurgulayan ve Norveç'teki Breivik'e mesafe koyan egemen yaklaşımı

Ölçek aşırılık başından beri hedeflenen bir payandaydı. Norveç Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nde açılan şube için geliştirilen araştırma alanları kimilerine ilk bakışta barış araştırmalarının temeli olması planlanan ilk barış araştırmaları şubesi için biraz tuhaf, biraz küçük, biraz hırssız, biraz fantazi olarak görülebilir. Bu yaklaşımlarının bir nedeni, barış araştırmalarının yeni yeni kurulmakta olması ve Soğuk Savaş'la ilişki kurmaya daha hazır hissetmemeleriydi.[13] Ancak, ölçek aşırılık payandası ve "aşırı"lıklara giderken özgür, deneysel ve pragmatik bir disiplin kurmak amacı dikkate alındığında ilk fikirler değişecektir. Bu iki bağlamda bakıldığında enstitüdeki şube için önerilen araştırma alanları daha derin anlamlar kazanır. Üstelik her bir araştırmanın barış araştırmalarının gelişmesi bakımından önemli sonuçları oldu. Örneğin, balıkçılık projesinin kendisi başarısız bir teknik destek projesiydi, ancak onun üzerine yapılan çalışma bağlamında Galtung'un Colombia Üniversitesi'nde verdiği dersten beri bağlantı kurduğu ve ilk araştırma alanı, çatışkı teorilerinde kullandıkları Gandi'nin çatışkı hakkındaki fikirleri ile yine Gandi'nin barış bağlamında siyasal etik üzerine yazdıklarıyla ilişkilendirildi. Bu ilişkinin anahtar sözcükleri mütakabiliyet (*reciprocity*) ve çatışkı çözmeydi. Ayrıca, o proje dönemin modası olan gelişme literatürünün eleştirisine bir başlangıç olduğu gibi, barış araştırmalarının konusunun basitçe devletlerarası veya devletin içinde olduğu çatışkı ve şiddet durumlarıyla içermediği, her türlü asimetrik iktidar ilişkilerini kapsayan bir alan olduğu/olması gerektiği fikrinin formüle edilmesine aracılık etti. Bu fikrin ilk çıktılarından biri yine aynı dönemin sıcak konularından olan ataerki kavramlaştırması ve cinsiyet eşitsizliğinin Galtung'un şiddet tipolojisini örneklerken kullandığı asimetrik iktidar ilişkilerinden biri olmasıdır. Böylesi bir üretkenliğin ana kaynağı ölçek aşırılıklarıdır. Zaten Galtung'un ifadesiyle, barış araştırmalarını ayrı bir disiplin olarak tasarlamak ölçek aşırılığı gerektiriyordu çünkü her bir ölçeğe ve alana karşılık gelen bir bilim dalı vardı ve bunlardan birisini örneğin devletlerarası ölçeği seçmek barış çalışmalarını uluslararası ilişkiler disiplininin bir alt dalı yapardı (1976: 8).

Barış araştırmalarının başından beri, hem kurumsal hem de uygulamada çok disiplinli veya interdisipliner değil, disiplinleraşırı olması hedeflenmişti. O dönemde ulusaşırı, ölçekaşırı veya disiplinleraşırı terimleri kavramlaştırılmamıştı. Galtung çalışmalarını uluslararası, disiplinlerarası ve ölçeklerarası şeklinde tanımlıyordu, ama ulusaşırılık bağlamında destek almak için tercih ettikleri UNESCO'ya hazırladığı bir raporda Galtung (1965), daha çok genç olan barış araştırmaları alanında çalışmakta olanların içinden çıktıkları disiplinlerin bir haritasını çıkartır. Yola çıkış noktası itibariyle amacı toplumsal refah, adalet, eşit-

---

eleştiren "Norveç Savaşta" başlıklı konuşmasındaki olası Breivik-Mossad bağlantısı hakkındaki hipotetik argümanları, anti-semitik olmakla suçlanmasına neden oldu.

13 Galtung'un öncülüğünü yaptığı barış araştırmaları bağlamında Soğuk Savaşa yönelik çalışma ve köklü eleştirilerin gelişmesi 1980'lerde gerçekleşti. Büyük ve hırslı bir "proje"nin küçük ve sağlam adımlar atılarak geliştirilmesi stratejisi bakımından bu gelişme çizgisi örnek niteliğindedir.

lik gibi değerler üzerinden yapılan barış araştırmalarında, üzerine çalışılan konularda hem ölçeklerin hem de disiplinlerin birbirlerine entegre edilmesi gerektiğini ifade eder (1965: 9-10). Barış biliminin ne dereceye kadar mümkün ve etkili olabileceğini tartıştığı bir çalışmasında Galtung (1976: 1-4), barış araştırmalarının yeni bir paradigma arayışıyla kurulduğunu ve hiçbir yeni teorinin geleneksel, mutat ve ideolojik değerlerle yüklü sınırlara saygı göstererek, bunlarla sınırlı kalarak gelişemeyeceğini ifade eder. Aynı çalışmada kendisinin geliştirdiği yapısal şiddet kavramını ve bundan doğan tahakküm anlayışını barış araştırmalarının diğer disiplinlerle ilişkisini analiz etmek ve bu olası tahakkümü aşmak için kullanır. Sonuç olarak önerdiği metot, aşmak (*transcendence*) ve dönüştürmektir.

Galtung'un girişimleriyle başlayan barış araştırmaları/çalışmalarının kurumsallaşma süreci hızla ivme kazandı. Norveç'teki Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nde şube açılmasının hemen ardından 1963'te Malmö'de Barış Araştırmaları Topluluğu, 1964'te Galtung'un da kurucuları arasında olduğu Uluslararası Barış Araştırmaları Derneği (IPRA) kuruldu. 1966'da PRIO ayrı ve bağımsız bir araştırma enstitüsü olarak kuruldu. Yine Galtung'un kurucusu olduğu PRIO tarafından ana odağı barış olan ilk akademik dergi Barış Araştırmaları Dergisi (*Journal of Peace Research*) 1964'te çıkmaya başladı.

O tarihten Soğuk Savaş'ın sonuna kadar barış araştırmaları pek çok coğrafyada kurulan merkezler ve üniversitelerin içinde açılan programlarla yayılmaya devam etti. Soğuk Savaş'ın 1989-91 arasında sona ermesi ise Patomâki'nin deyimiyle (2000: 724) barış araştırmalarının bir kimlik krizine girmesine neden oldu. Bunun bir nedeni barış araştırmalarının enerjisini büyük ölçüde devletlerarası alanda kullanmış olmasıdır denilebilir. Soğuk Savaş'ın sona ermesi ile Francis Fukuyama'nın formüle ettiği gibi liberal demokrasi tek alternatif olarak zafer kazanmış ve yeni başlayan dönem tarihsel çatışkıların dolayısıyla tarihin artık sona erdiği tezleriyle taçlandırılmıştı. Doğu ve Batı blokları arasındaki kutuplaşmanın ortadan kalkması ve çatışkıların daha çok devlet içi bir form alması, kimi barış araştırmaları merkezlerinin üstlendikleri işlevin azalmasına neden oldu. Galtung'un kurucularından olduğu PRIO dahil, birçok merkez Galtung'un en başından beri odakta olmasından sıkıntı duyduğu devlet destekli çatışkı çözme ve güvenlik merkezli çalışmalara yöneldi. Barış araştırmalarının teori ve uygulamanın eleleliğinden uzaklaşarak daha çok niceliksel ve ampirik bilginin üretildiği yerlere dönüşmesi, Galtung'u, Fumiko Nishimura ile birlikte 1993 yılında sanal ortamda faaliyetlerini sürdüren TRANSCEND'i kurmaya yöneltti. TRANSCEND Uluslararası Barış Geliştirme Çevre Ağı bünyesinde, TRANSCEND barış üniversitesi, yayınevi, barış servisi, medya servisi, araştırma enstitüsü, sanat merkezi ve TV kanalı bulunmaktadır.[14]

Galtung'un öncülüğünde yapılan pek çok araştırma son derece zengin ve kavrayışlı, Galtung'un aktivizmi ise çok yönlüdür. Bütün çalışmaları, barış teorisi/te-

14 http://www.transcend.org/

orilerini geliştirmek, barışın gerçek hayata geçmesi için uğraşmak ve ikisini birbirlerinden beslenerek geliştirmek üzerine kuruludur. Galtung'un barış araştırmaları alanına katkısı kavrayışlı araştırmalar, uygulamalar ve bir dizi yeni kavram üretimidir. Ayrıca, Galtung'un barışı devletlerarası bir durum olarak değil, her ölçeği içine alan bir durum olarak anlamasının etkisi onun her ölçeğe uygulanabilir bir tipoloji geliştirmesinde görülebilir. Aşağıda sunulacak olan Galtung'un şiddet/barış kavramlaştırması, formel/birleşik bir teori değil, her düzeyde ve düzey aşırı olarak uygulanabilecek bir tipoloji, bir alet kutusudur. Zaten Galtung için aynı aksiyomatik kaynaktan çıkan bir ezilme, yoksulluk veya doğrudan şiddet kavramlaştırması yapmanın pek fazla bir önemi olmadığı gibi, amacı şiddetin/barışın formel bir teorisini geliştirmek de değildi (Galtung, 1976). Bunun yerine barış araştırmacısının kendisini özgür hissetmesini ve şiddetin belirli dar bir tanımına dayanarak gözlem yapması yerine, karmaşık kalıpları izlemesini ve biraraya koymasını tercih ediyordu. İtiraz edeceği tek şey, barış araştırmacısının çalışma özgürlüğünün doğrudan şiddetle sınırlı kalması ve şiddetin yapısal olan yönüyle ilişki kurmamasıdır (Galtung, 1976: 8). Tipolojinin temelinde insanın temel ihtiyaçlarının karşılanması ve ayrıca kendini gerçekleştirmesi, potansiyelini ortaya çıkarması vardır. Ona göre, barış araştırma(cı)sı/emekçisi basitçe şiddet/problem alanlarıyla barış arasında köprüler kurar. Bu nedenlerle Galtung'un tipolojisi hangi çatışkıyı nasıl ele almak gerektiğini anlatmaz, kişiden kişiye şiddetin kaynağının eşitsizlikler ve şiddetin haklılaştırmaları/meşrulaştırmaları olduğunu gösterir, ama araştırmacıya neyi nasıl uygulayacağını göstermez. Bu bakımdan aynı zamanda hem oldukça basit, hem de karmaşıktır.

Galtung'un barış araştırmalarına armağanı: Olumlu barış ve şiddetsiz araçlarla barış

Soğuk Savaş döneminin başlaması barış araştırmalarının doğuşuna da aracılık etti. Galtung'un barış araştırmalarının temellerini atmaya çalıştığı yıllarda, Doğu ve Batı Bloku devletlerinin birbirlerine karşı silahlanma yarışına girmelerine neden olan siyasi gerilime; dolayısıyla süregiden savaş tehdidi ve potansiyeline işaret eden Soğuk Savaş terimi yeni icat edilmişti. Ancak Galtung'a göre ne savaşın ne de savaş tehdidinin olmaması barış için yeterli koşul değildi. Her ne kadar Soğuk Savaş terimi savaş olmaması halini savaş durumu olarak nitelendirmiş olsa da Galtung'un aradığı, savaşı değil, barışı ve barışın ortaya çıkmasına engel olan şiddeti kavramlaştıran çalışmalardı. Bu nedenle, Galtung'un barış araştırmalarına kattığı ilk kavram "olumlu barış"tır. Galtung'a göre Soğuk Savaş veya savaşın/çatışmanın olmaması durumu, olumsuz barıştır. Tıpkı, örneğin Dünya Sağlık Örgütü'nün, sağlık anlayışının sağlık değil, hastalık merkezli olması gibi, Soğuk Savaş anlayışı da barış merkezli değil savaş ve çatışma merkezlidir. Tıp ve barış çalışmalarının benzer alanlar olduğu fikrinden hareketle

Galtung, olumlu barışı ve olumsuz barışla ilişkisini, sağlık çalışmalarına paralel olarak aşağıdaki gibi resmeder (Galtung, 2002: 2, 4):

1] patojenler, maruz kalma, etkileme*	[1] bellojenler, maruz kalma, etkileme
[2] paksojenler, direnç, öz barış sistemi,	[2] sanojenler, direnç, öz bağışıklık sistemi,
yol açar	yol açar
[3a] şiddet yok, Ö0, paksojenler>bellojenler,	[3a] hastalık yok, Ö0,** sanojen>patojenler,
OLUMLU BARIŞ, veya	OLUMLU SAĞLIK, veya
[3b] ŞİDDET, Ö1-Ö111, paksojenler<bellojenler, ve	[3b] hastalık, Ö1-Ö111, sanojen<patojenler, ve
[4] terapi, sağaltım, diğer-müdahaleler,	[4] terapi, sağaltım, diğer-müdahaleler,
yol açar	yol açar
[5a] şiddet yok, OLUMSUZ BARIŞ, veya	[5a] hastalık yok, OLUMSUZ SAĞLIK, veya
[5b] şiddet, [3b]'ye dönüş, ve çıkış: [3a]	[5b] hastalık, [3b]'ye dönüş, ve çıkış: [3a]
veya ölüm.	veya ölüm

(*) Patojen ve sanojen ile bellojen ve paksojen, Galtung'un hastalık (path), sağlık (sano) savaş (bello) ve barış (pax) sözcüklerinin Latince karşılıklarına, eklendiği sözcüklere "ortaya çıkartan" anlamı veren –jen (-gen) ekini eklemesiyle oluşturduğu sözcüklerdir.

(**) Teşhis-öngörü-terapi dizisinde tıp, Galtung'a göre hastalıktan mustarip bir hasta için mutat olarak dört çeşit öngörüde bulunur: Ö1: Kaygıya gerek yok. Kişi sağlıklı, sanojenleri yeterli. Kendi kendini iyileştirme kapasitesi hastalık semptomlarını yok edecektir. Ö2: Yapacak pek bir şey yok. Hastalık kronik. Hastalıkla yaşamayı öğrenmeli. Miyop örneğinde olduğu gibi. Ö3: Hastalık akut. Daha kötüye gidecek. Gerekli müdahaleler yapılmalı. Olumsuz sağlığın tesisi vakaların % N'inde olumludur. Ö4: Hastalık akut. Gittikçe kötüleşecek ve bilinen bir sağaltım yok. Hayattan en az ıstırapla ayrılmak için hazırlanma (Galtung, 2002: 4).

Bu anlayışta olumlu sağlık, sağlıklı olmaya aracılık eden organizmaların (sanojenler) hastalığa yol açan organizmalardan (patojenler) fazla olması nedeniyle öz bağışıklık sisteminin direnç göstermesidir. Benzer şekilde olumlu barış, toplumda barışçıl unsurların (paksojen) savaşçıl unsurlardan (bellojenler) fazla olması yoluyla öz barış sisteminin direnç gücünün yüksek olması sonucunda şiddetin olmaması durumudur. Sanojenlerin veya paksojenlerin yetersizliği nedeniyle müdahalelerle (şiddet kullanarak) elde edilen hasta olmama veya savaş olmaması durumu ancak, sırasıyla olumsuz sağlık ve olumsuz barış durumudur. Olumlu barışta çatışkılar bulunur ve bastırılmaz, ama toplum çatışkıları barışçıl araçlarla çözümleyebilmektedir.

Galtung'a göre hastalık, birbirinin alternatifi olmayan, ama tamamlayan üç şekilde savuşturulabilir. Bunların hepsine terapi adı verilecek olursa, bunlardan ilki sağaltıcı terapidir. Bu yukarıdaki şemadaki [4]'e karşılık gelir ve hastalık sonrası terapidir. Bir diğeri, hastalık öncesi terapidir. Yani hastalık, hijyen sağlanması, toksinlerin uzaklaştırılması ve stresten uzak durma yoluyla uzaklaştırılır. Bu yukarıdaki tabloda [1]'e karşılık gelir ve birincil önleyici terapi olarak adlandırılır. Üçüncü terapiyse, direncin artırılması ve sanojenlerin güçlendirilmesi, yani ikincil önleyici terapidir [3a]. Galtung'un analoji kurarak barış araştırmaları için önerdiği ve olumlu barış için gerekli gördüğü terapi türü üçüncüdür. Yani, Galtung için olumlu barış şematik olarak anlatıldığında toplumda barışçıl unsurların savaşçıl unsurlardan daha çok ve güçlü olmasıyla şiddet ve şiddet tehdidinin olmaması durumudur. Ancak burada bahsedilen paksojenler,

toplumsal kontrol mekanizmaları veya sosyal baskı yoluyla şiddetin ortaya çıkmasına engel olan unsurlar değildir. Galtung'a göre olumlu barış, kişileri sınırlayan değil, üzerindeki/aralarındaki sınırları eriten empati, sempati, yaratıcılık, işbirliği gibi özelliklerin/unsurların ürünüdür. Toplumsal/siyasal kontrol mekanizmaları gibi unsurlar olumsuz barışa ait parçalardır.

Şematik anlatımın ötesine geçilecek olursa, Galtung'un olumlu barış kavramı hem barış çalışmalarının ontolojisinin bir parçasıdır hem de barışın inşası sürecinde yön gösteren bir vektördür. Her ikisinin tamamlayıcısıysa şiddetsizliktir. 1964 yılında barış araştırmaları disiplini kurma çabasının bir parçası olarak çıkardıkları derginin (*Journal of Peace Research*) ilk sayısının başyazısında Galtung, barış araştırmalarının ne olduğunu anlatırken, kendisinin içinde olduğu barış araştırmalarının ontolojisini ortaya koyar. Buna göre barış çalışmaları, Hobbescu genel ve tam tekmil çatışma (total şiddet) durumu ile genel ve tam tekmil çatışmanın olmadığı (total şiddetsizlik) iki durum arasında olumlu barış bakış açısıyla şiddetsizlik yönünde süreci işletmeyi hedefleyen uygulamalı bir bilimdir.[15] Bu sunumda iki önemli anahtar olduğu söylenebilir. İlk olarak, olumlu barış durumu hiçbir çelişkinin ve çatışmanın olmaması durumu değildir. Tam da tersine, yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi patojenler veya bellojenler sağlıklı beden ve barışçıl toplum için gereklidir. Patojen veya bellojenlerin yani çelişki ve çatışkıları ortadan kaldırmaya veya steril beden ve toplum yaratmaya yönelmek, hem adına mücadele edilen şeyin sağlık veya barış değil, hastalık veya savaş olması demektir, hem böylesi bir mücadele bedenin ve toplumun patojen ve bellojenlere karşı direnme gücünü yok eder, hem de şiddet kullanımını zorunlu kılar. Oysa ki bir amaca, ancak o amaca uygun yöntemlerle ulaşılabilir. Bu da Galtung'un barış düşüncesinin ikinci anahtarıdır: Barışçıl/şiddetsiz araçlarla barış. Kısacası, Galtung için total şiddet durumunun karşıtı olan total şiddetsizlik durumu, idealize edilmiş ve varılmak istenen, ama hiç ulaşılamayan bir ütopya değil, barış araştırmalarının kurgularken alanın varsayım ve prensipleri ile temel kavramlarını tasarladığı ontolojinin bir unsurudur. Genel ve tam tekmil çatışmasızlık aynı zamanda, olumlu barış kavramı/anlayışı çerçevesinde yapılan teori ve pratiğin barışçıl/şiddetsiz barış kurma (*peace building*) yoluyla gidilmesi gereken yönü normatif olarak gösterir. Şiddetsizlik (*non-violence*) ise olumlu barış kurma sürecinin yöntemidir.

Şiddetsizlik (*non-violence*), Galtung'un Gandi'den ödünç aldığı bir kavramdır. *Non-violence* (şiddetsizlik) sözcüğünü İngilizce'ye Gandi Sanskritçe'de şiddet (*himsa*) sözcüğünün karşıtı olan *ahimsa* sözcüğünün karşılığı olarak çevirerek kazandırmıştır. *Ahimsa*'nın çevrildiği dilde karşılığı olmayan bir anlamı vardır. Buna göre şiddetsizlik, pasiflik değildir. Tam da tersine, pasiflikle şiddet-

15 Henri Lefebvre'nin (2003: 7) kent toplumunun ontolojisini sunarken, kenti 0'dan 100'e giden vektör olarak tanımlamasına benzer. Bu noktadaki düşünüş biçimleri benzese de Galtung için geri gidişler mümkün olduğu gibi Galtung'un modelinin Lefebvre'nin modelindeki üretim biçimi gibi bir belirleyeni yoktur.

siz olunmaz. *Ahimsa* yaşayan herhangi bir canlıyı, o canlının iyiliği için bile olsa, düşünce, söz veya eylemle incitmemektir (Walker, 1994 Malik vd., 2011: 114'de alıntı). O halde şiddetsizlik pasif kalarak direnmeme değil, aktif olarak kötü olana şiddetsiz araçlarla direnmedir. İkinci olarak şiddetsizlik basitçe eylem aracılıyla fiziksel olarak zarar vermemek değil, düşünce ve sözle de zarar vermemektir (Malik vd., 2011: 114). Galtung'un şiddet, çatışkı ve çatışkı çözme kavramlaştırmalarının temelinde Gandi'nin düşüncesinden alıp barış çalışmalarına aktardığı şiddetsizlik kavramı ve Gandi'nin beş yaklaşımı vardır: Diyalogdan asla korkma; çatışkıdan asla korkma; tarihi bil veya onu tekrar etmen kaçınılmaz; geleceği tahayyül et veya oraya hiçbir zaman ulaşamayacaksın; ve mücadele ederken kendi evini tertemiz tut (örneğin bkz. Galtung, 2007).

Galtung'un barış araştırmaları disiplinini kurgularken en başından itibaren göz önünde tuttuğu bir temel yola çıkış fikri insanın kendini gerçekleştirmesi (*self realisation*) veya Marksist terminolojiyle ifade edilirse kişinin özgürleşmesidir. Bu fikir hem şiddet hem de şiddetsizlik anlayışını etkilemiştir. Galtung için (1969: 169), kişinin düşünsel ve bedensel olarak kendi potansiyelini gerçekleştirmesine engel olan ve önlenebilir olan her şey şiddettir. Ancak bu tanım/anlayış formüle edilmesinin hemen ardından eleştirilecekti. Bir başka ifadeyle, Galtung'un ilk elde olumlu barış kavramını dolaşıma sokması ve savaş tehdidini sürekli içinde barındıran durumları olumsuz barış olarak nitelemesi çok anlamlı bulunmuştu, ama öte yandan kavramlaştırılma döneminin anlayışı ve bağlamının gelecek çalışmaları sınırlamasından duyduğu kaygı nedeniyle barış çalışmalarının ve şiddetin tanımını geniş tutması eleştirilere neden olmuştu. Eleştiriler şiddetin bağlamının çok geniş tutulmuş olması ve barışın bir kara delik gibi etrafında ne varsa içine alan bir kavram olmasıydı (Miall, 2000: 4). Bu eleştirilere bir cevap olarak Galtung şiddet tanımından vazgeçmek yerine, yapısal şiddet kavramını geliştirdi.

Yapısal şiddet kavramı, UNESCO'nun talebiyle hazırlanan Barış Çalışmaları Teorileri başlıklı bir çalışmanın yan ürünü olarak Hindistan'daki Gandici Çalışmalar Enstitüsü'nde icat edildi (Galtung, 2010: 31). Yapısal şiddet kavramı, 'yokluğunda insan hayatının yaşanmaya değmeyeceği veya yaşanamayacağı temel insan ihtiyaçlarının aşağılanması' anlamında şiddetin nasıl ortaya çıktığını anlamaya çalışma çabasının bir ürünüdür. Dilde şiddet, fail mağdura zarar verir şeklinde formüle edilir. Kısacası, şiddetin görünür kısmında "fail" ve "mağdur" vardır. Galtung bu tür şiddeti doğrudan/aktör şiddeti olarak kavramlaştırdı. Ayrıca doğrudan şiddet, sadece ve basitçe iki kişi arasında değildir. Bir özneden başka bir özneye doğrudur ve ilişkinin iki tarafındaki veya bir tarafındaki özne çoğul olabilir. Ebeveynin çocuğu psikolojik olarak olumsuz etkilemesi ve potansiyelini gerçekleştirmesine engel olması doğrudan şiddet olduğu gibi, savaş bağlamındaki kitlesel öldürmeler de aktör/doğrudan şiddettir. Ayrıca doğrudan şiddet dolaylı olabilir. Çocuğun aile içi şiddete tanıklık etmesi veya savaş koşullarında açlıktan veya hastalıktan ölümlerin de faili bilinebilir.

Doğrudan şiddet bir özne (fail) tarafından başka bir özneye yönelmiş şiddettir. "Temel insan ihtiyaçlarının aşağılanması"nı şiddetin göstergesi olarak tanımlarken Galtung, sadece barınma, yeme gibi en temel ihtiyaçların bütünüyle karşılanmış olmasını doğrudan şiddetin olmamasının göstergesi olarak almaz. Galtung'a göre, temel insan ihtiyaçları sadece onların yaşamda kalma ihtiyaçları değildir. Genel olarak şiddet, özel olarak doğrudan şiddet, iyi yaşam veya çok daha iyi bir yaşamın göstergeleri olan, kişinin zamanını kendinin planlaması, hayattan haz alması veya eğlenmesi, başkalarını eğlendirebilmesi, yeni deneyimler edinmesi, yeni zorlu işlerinin olması, hayatın ve varlığın anlamlı olması veya mutluluk gibi, hayatı yaşanır kılan her şeyin engellenmesini de kapsar (Galtung, 1976: 9).

Kimi yazarların Galtung'un sevmediği her şeyi içine koyduğunu düşündüğü (örneğin, Maley, 1985: 582), yapısal şiddet ise faili yani öznesi olmayan şiddettir. Yapısal şiddette özne yoktur, çünkü kaynağı toplumsal eşitsizlik/tahakküm/ezilmelerdir. Galtung yapısal şiddet kavramında eylemsiz-öznesiz olarak tanımlanan ve kişi olarak dilde nesneleştirilen (pasifleştirilen) mağdura ve niyeti zarar vermek olmayan, ama sonuçları itibariyle gelen şiddete odaklanır. Bunun sonucunda ulaştığı nokta, (doğrudan) şiddetin sadece ifa etme eylemi (*act of commission*) olmadığı, ama aynı zamanda ihmal etme veya eksiltme eylemi (*act of omission*) olduğudur. İnsanın bir doğal ihtiyacının karşılanmaması (aşağılanması) olan açlık, şiddettir. Birisini yemek vermemek yoluyla aç bırakmak şiddet uygulamaktır, ancak açlığı önceleyen eylemlerin niyeti ne olursa olsun açlık açlıktır ve insanın temel ihtiyacının karşılanmaması durumudur. O halde birçok insanın açlık çekiyor olması, yapısaldır. Yapısal eşitsizlikler, otomatik olarak insanların temel ihtiyaçlarının aşağılanmasını içeren bir dizi durum üretir. Yapısal şiddetin faili yoktur, çünkü şiddet hiyerarşik yapıların içindedir ve öznelerin yapısal eşitsizliklerin farkındalığı olması gerekli olmadığı gibi, doğrudan/aktör şiddetin/in olmaması da yapısal şiddetin olmadığının ampirik göstergesi değildir (Galtung, 1969).

Ancak Maley'in iddia ettiği gibi, yapısal şiddet Galtung'un sevmediği her şeyi içine attığı bir şiddet türü değildir. Galtung (1976: 4; 1990: 294) yapısal şiddetin refah ve iktidarın eşitsiz dağılmasından doğan tahakkümün yapısının en az dört bileşeni/kalıbı olduğunu ifade eder: sömürü, nüfuz etme, parçalama ve marjinalleştirme. Sömürü, işbölümünün asimetrik kalıp yapısı; nüfuz etme, tahakküm edenin elitler aracılığıyla tahakküm edilenin düşüncesini kontrol etme kalıbı yapısı; parçalanma, tahakküm edenin tahakküm edilenleri parçalayarak birbirleriyle etkileşmesini engellemesi kalıp yapısı; ve marjinalleştirme, tahakküm edenin kendi örgütlenmesini kurarak tahakküm edileni organizasyon dışı bırakmasının kalıp yapısıdır. Iris Marion Young, "Ezilmenin Beş Yüzü" adlı makalesinde (1990), ezilmenin sömürü, güçsüzleştirme, marjinalleştirme, kültür emperyalizmi ve şiddet şeklinde tezahür ettiğini ileri sürer. Young ve Gal-

tung'un ileri sürdükleri kalıplar şiddet dışında aynıdır. Galtung'un farkı, bunların hepsini yapısal şiddet olarak kavramlaştırması ve şiddeti yapısal şiddetle ilişkilendirmesidir.[16] Galtung'a göre, doğrudan şiddet sindirir ve baskılarken, yapısal şiddet kurumsallaştırır (Galtung, 1996: 40).

İlerleyen yıllarda Galtung, yapısal şiddeti hiyerarşiye bağlayan çerçeveyi çeşitlendirerek çoklu ve eşitlikçi ilişkilerdeki fazla yapılanmaları dâhil etti ve yapısal şiddeti poliarşi ve ekuarşiyle (*equiarchy*) de ilişkilendirdi. Galtung'a göre eşitsizlikler üzerine kurulan hiyerarşide doğal ihtiyaçların aşağılanması hiyearşinin tabanında gerçekleşir. Daha eşitlikçi ve çoklu (poliarşi) yapılarda ise hiyerarşi, arkadaşlık veya iş ilişkilerinde yumuşamıştır, ancak yatay ilişkilerdeki fazla yapılanma ve beklenti de fazla çalışmayla sonuçlanarak masa başında ölümler gibi olgulara neden olabilmektedir. Yatay ilişkilerin güzelliği onları toplumun geri kalanından ayırıp izole ederek, ifadenin ortaya çıkması için çok temel olan izlenim oluşumundan yoksun bırakarak yapısal şiddete dönüşebilir. İnsanlar ekuarşiden ölmezler, ama bu tür ilişkilerin yapısının neden olduğu depresyon yapısal şiddetin ortaya çıkardığı şiddettir (2010: 34). Buradan bakıldığında yapısal şiddet, toplumsal eşitsizliklerin toplamından daha geniş bir kavramdır. Yapısal eşitsizliklerin, toplumsal adaletin yeniden bölüşümü (*redistribution*) veya tanıma (*recognition*) yoluyla giderilebilme potansiyeli bulunmaktadır, ancak ekuarşiyle bağlantılı yapısal şiddet için her iki siyaset de (yeniden bölüşüm ve tanıma) geçerli ve yeterli değildir. Bu noktada gerekli olan özgürleşme bakış açısıdır.

Kültürel şiddet, Galtung'un şiddet tipolojisine en son eklediği kavramdır. Kültürel şiddet kavramını Galtung, 1989 yılında Avustralya, Norveç ve Hawaii'de bir dizi derste tartıştıktan sonra 1990 yılında *Journal of Peace Research*'te yayınladığı aynı başlıklı makaleyle araştırmacılara sundu.[17] Buna göre kültürel şiddet, "varoluşumuzun sembolik alanı olan - din, ideoloji, dil, sanat, ampirik bilim ve formel bilimler (mantık, matematik) ile örneklenen - kültürün doğrudan veya yapısal şiddeti meşrulaştıran veya haklılaştırabilen yüzleri"dir (Galtung, 1990: 291). Kültürel şiddetin, kültürün tamamını değil, sadece şiddeti haklılaştıran ve meşrulaştıran yönlerini içerdiğini ifade ederken Galtung, kültürlere ilişkin (Batılı) klişelerin kimi kültürlerin kendisini ve tamamını şiddet şeklinde kodladığı için kültürel şiddetle ilişkili olarak verdiği ilk örnek dildir. Buna göre, potansiyel katili teşvik etmek için bir kişi "öldürmek kendini gerçekleştirmektir" diye bağırıyor ise bu, bağıran kişinin konuştuğu dilin şiddet içeren düşünceleri/ifadeleri üretebilme yeteneğinin olduğunu gösterir, ama o dilin kendiliğinden şiddet olduğunu göstermez. Bunun gibi, bir kültürün çeşitli yönlerinin şiddeti haklılaştırabiliyor olması, o kültürün tamamının şiddet olduğunu göstermez.

Kültürel şiddet, doğrudan ve yapısal şiddetle ilişki içindedir. Kültürel şiddet, kültür içinde üretilen meşrulaştırmalar ve haklılaştırmalar yoluyla doğru-

16 Bu benzerliğe dikkatimi çeken Eda Acara'ya teşekkür ederim.

17 Galtung, 1990: 1. Dipnot 1.

dan veya yapısal şiddetin şiddet olarak algılanmasına engel olabildiği gibi, bunların yanlış değil, doğru olduğu hissini vermeye de aracılık eder. Çocuğa babasının soyadının verilmesi kültür içinde meşrulaştırılıp haklılaştırıldığı için eylemin kendisi şiddet olarak görülmediği gibi, bu örnekte patriyarkal yapısal eşitsizlikler de görünmezdir (Galtung, 1996: 44). Kültür içinde yapılan haklılaştırma ve meşrulaştırmalar genellikle bir davranışın ahlâki renginde değişiklik yapılarak gerçekleşir. Örneğin, insan öldürme bir kültürde yanlış bir davranış, ama vatan için öldürmek doğru bir davranış olarak kodlanmış olabilir. Bu örnekte, o kültür insan öldürme eylemine kırmızı ışık yakmışken, vatan için bağlamına geçerken kımızı ışığı önce sarıya sonra yeşile doğru değiştirmektedir (Galtung, 1990: 292).

Galtung, doğrudan, yapısal ve kültürel şiddeti birbirleriyle ilişkili görür. Ancak aralarındaki ilişki neden-sonuç ilişkisi değildir. Üç köşeli bir döngü bu üç tür şiddeti birbirine bağlar. Üçlü bağlantının bir ucunda kültürel şiddet, onunla bağlantılı yapısal şiddet, ikisiyle ilişkili doğrudan şiddet yer alır. Ancak her birinin aynı anda var olması gerekmez. Örneğin, "yüzyıllar boyunca Afrikalılar yakalanıp Atlantik'i geçerek köle olarak çalışmaya zorlandılar. Milyonlarcası Afrika'da, gemilerde veya Amerika'da öldü. Bu masif doğrudan şiddet azalarak çekildi ve geriye beyazların yukarıda, köle siyahların aşağıda ve ırkçı fikirlerin her yerde olduğu masif yapısal şiddeti bıraktı. Bir zaman sonra doğrudan şiddet de kölelik de unutuldu ve ders kitaplarına uygun, rengi yeterince açılmış iki etiket kaldı: masif yapısal şiddet için 'ayrımcılık', masif kültürel şiddet için 'önyargı'"(Galtung, 1990: 295). Galtung'a göre şiddet üçgen döngünün herhangi bir köşesinden başlayabilir ve kolayca diğer köşelere yayılabilir. Sonuç olarak şiddet yapısı kurumsallaşır ve şiddeti meşrulaştıran kültür içselleştirilir. Eğer şiddetin değillemesi barışsa, bu durumda barış araştırmacısına düşen barış döngüsü oluşturmanın peşine düşmektir.

Galtung'a göre olumlu barış, yapısal ve kültürel şiddetin ortadan kaldırılmasıyla mümkün olur, ancak olumlu barış basitçe varolan veya ulaşılan bir durum değil, bir süreçtir. Süreç içinde tekrar tekrar çeşitli yollar deneyerek yapısal ve kültürel şiddet eşitlik, açıklık, adalet yönüne doğru dönüştürülmelidir. Galtung'un barışı bir süreç ve sürekli yapılmakta olan bir süreç olarak görmesini mümkün kılan ve barış anlayışını, örneğin temellerini dinî değerlerden alan, diğer benzer barış anlayışlarından ayıran en önemli farklılık, çatışkıyı toplumda bulunmaması gereken patolojik bir olgu olarak görmemesidir. Şiddeti patolojikleştirirken, çatışkıyı patolojikleştirmez. Olumlu barış sürecinin aracısı şiddetsizliktir. Ancak Galtung, şiddetsizlik anlayışının çok geniş olduğu ve çok çeşitli şekillerde anlaşıldığının farkındadır. O nedenle bir yöntem olarak şiddetsizliği de başından beri tartışmıştır (Galtung, 1969). Galtung barışı olduğu gibi şiddetsizliği de olumlu ve olumsuz şiddetsizlik şeklinde birbirinden ayırır. Her ikisi de şiddeti ortadan kaldırmayı amaçlar, her ikisi de iktidar kaynağıdır. Ger-

çek hayatta şiddet karşıtı aktivistler, birini veya diğerini tercih etmekten ziyade duruma göre her ikisini de kullanırlar, ancak Galtung hem teoride, hem de uygulamada olumlu ve olumsuz şiddetsizliği birbirlerinden ayırır. Olumsuz şiddetsizliğin amacı karşı tarafın doğrudan şiddetini durdurmayı veya yapısal şiddeti ortadan kaldırmayı amaçlar. Bunlara ek olarak olumlu şiddetsizlik, antogonist olanın barışçıl olmaya başlamasını sağlamayı hedefler. Olumsuz şiddetsizlik, "şiddet dursun" derken şiddetin dışlanmasını (*omission*) talep eder. Olumlu şiddetsizlik ise antagonistik olanı ifâcı eylemlere (*acts of commission*) davet eder. Olumsuz şiddetsizlik, fiziksel şiddet içermeyen, sivil itaatsizlik, kanunlara karşı gelme, işbirliği yapmama, özerklik talep etme gibi her tür eylem biçimini içerirken, olumlu şiddetsizlik, uzlaştırmayla geçmişin/tarihin ve tehlikeli çatışkıların temizlenmesiyle bugünü, eşitlikçi katılımlı olumlu çalışmalarla geleceğin kurulmasını içerir (Galtung, 1965; 1996). Her iki şiddetsizlik biçimi fiziksel şiddetten uzak durmasına rağmen, olumsuz şiddetsizlik alay etme, kaba jestler gibi şiddet içeren davranışları dışlamaz. Buna karşın olumlu şiddetsizlik, pek çok kişinin psikolojik kapasitesinin ötesinde şiddetsiz konuşma ve düşüncede ısrarcıdır. Aynı nedenle yaratıcılık, empati ve işbirliği olumlu şiddetsizliğin ayrılmaz unsurlarıdır.

Galtung, olumlu şiddetsizliği idealize etmez. Onun yerine biçimlenmesinin kaynağını ve koşullarını analiz ederek, şiddetin değillemesi olarak barışın şiddetsiz araçlarla nasıl inşa edilebileceği ve yapısal barışın ve barış kültürünün nasıl kurulabileceği üzerine düşünceler üretir. Bir analizinde şiddet öncesi, şiddet ve şiddet sonrası dönemlemesi yaparak, şiddetsiz araçlarla barışın nasıl inşa edilebileceği yolunda resimler çizer (Galtung, 1998). Eğer barış, iki savaş arası dönemin sükünetinin adı değilse ve öyle olmaması gerekiyor ise, o halde şiddet/savaş sonrasında yapısal ve kültürel şiddetin var olduğu savaş/şiddet öncesi resme geri dönmek veya onu yeniden kurgulamak değil, barış için yapısal ve kültürel şiddeti ve bunların yeniden üretilmesinin koşullarını ortadan kaldırmayı hedefleyen yeniden inşa (*reconstruction*) süreci olmalıdır. Yeniden inşanın tamamlayıcıları ise uzlaşma (*reconciliation*) ve çatışkı çözmedir (*resolution*). Uzlaşma ve çatışkı çözme süreçleri çalıştırılmaksızın, olumlu barışa ulaşmak mümkün olmayacaktır, çünkü şiddete maruz kalmış kişi veya grupların yaraları onarılmadan ve şiddet/savaş öncesi ve sürecine egemen olan ötekileştirmelere aracılık eden bakış açıları dönüştürülmeden, aynı kişi/gruba veya başkasına yönelecek olan şiddeti önlemek mümkün değildir. Ancak 3-R'nin (*reconstruction-reconciliation-resolution*) nasıl yapılacağının verili bir formülü yoktur. Nasıl ki şiddet/savaş, zaman ve mekândan bağımsız değil ise, barış inşa etme süreci de zaman ve mekândan bağımsız değildir. Bu durumda katalist/katalizör olarak barış emekçilerine/araştırmacılarına/aktivistlerine düşen, bütün bilinen uzlaştırma mekanizmalarını ve çatışkı çözme modellerini, şiddetin ortaya çıktığı veya başka toplumların kültürlerindeki barış inşa etme anlayışlarını göz önüne alarak, eklek-

tiklikten korkmadan tarafların bakış açılarının dönüştürülmesine ve yaralarının sarılmasına aracılık edecek olan uzlaştırma ve çatışkı çözme süreçlerinin çalıştırılabilmesine zemin hazırlayıp aracılık etmektir. Yine tüm bu süreçlerde hiçbir kimseyi, hiçbir kesimi dışlamaksızın, sanki olumlu barış ve katılımcı demokrasi halihazırda varmış gibi onu pratik etmektir (Galtung, 1998). Çünkü Gandi'nin dediği gibi barışa giden yol yoktur, yolun kendisi barıştır.

Sonuç

20. yüzyıl, insanın bilim ve teknolojiyi kullanarak kendi çevresini ve doğayı yaratma, geliştirme ve yeniden biçimlendirme anlamında modernizmin en şaşalı günlerini yaşadığı dönemdir. Ancak 20. yüzyıl aynı zamanda insanlık tarihinin en şiddetli devletlerarası ve iç savaşlar dönemidir. Barış araştırmaları da bu yüzyılda kurulmuştur. Her ne kadar şiddetsizlik ve barış her zaman dinî değerler aracılığıyla fikir dünyasının içinde her zaman yer bulsa da, Galtung'un yeniliği, toplumsal ve evrensel adaleti, yani olumlu barış, şiddetsizlik, çatışkı çözme gibi kavramlar aracılığıyla dinî olmayan zeminlerde, çok merkezli ve evrensel bir bakış açısıyla, iktidar yapılarını ve bizi sarmalayan kültürle ilişkilendiren bir etik anlayış üzerinden barışı anlamış ve anlatmış olmasıdır. Galtung bir makalesinde yapısal şiddet kavramını barış araştırmalarına takdim eder ve sonuç bölümünde gelecekte barış konusunun başka kavramlarla da ele alınmasını umut ettiğini ifade eder (1969). Halihazırda, şiddeti reddeden barış anlayışı, Galtung'un kavramları ve çerçevesinin ötesinde ve ondan farklı bir anlayış ve kavramlar seti oluşturabilmiş değildir. Bu bir taraftan Galtung'un tahayyülünün ne denli güçlü olduğunun bir kanıtıyken, öte yandan barışı düşlemenin ne denli güç olduğunun da göstergesidir.

En son söz Galtung'a verilecek olursa (1976: 10): Barış araştırması fazlaca barış üretemiyorsa bile, en azından sadece Kuhn'un bulmaca çözme dediği türden olmayan araştırmalar için yol açtı ve yeni hayaller dünyası açan araştırmalar yapılmasına aracılık etmekte.

KAYNAKÇA

Caplovitz, David ve Candace Rogers (1961) *Swastika 1960: the Epidemic of Anti-Semitic Vandalism in America*, New York: University of Michigan.

Desai, Narayan (2010) "Introduction", *Experiments with Peace: Celebrating Peace on Johan Galtung's 80th Birthday* içinde, der. Jorgen Johansen ve John Y. Jones, Camp Town: Pambazuka Press: 11-12.

Galtung, Johan (1961) *What the High School Students Say: A Survey of Attitudes and Knowledge about Jews and Nazism*, New York: University of Michigan.

— (1964) "An Editorial", *Journal of Peace Research*, 1(1): 1-4.

— (1965) "On the meaning of non-violence", *Journal of Peace Research*, 2(3): 228-57.

— (1965a) *International Study on the Main Trends of Research in the Study of Man*, United Nations Educational Scientific and Cultural Organization, UNESCO/SS/41/3.244.1/h/10 Paris, 15 December 1965.

— (1969) "Violence, peace and peace research", *Journal of Peace Research*, 6(3): 167-91.

— (1976) *A Science of Peace: To What Extent Is It Possible and Could be Efficient?*, Forum on the Social and Human Sciences and the Problem of Peace, UNESCO-SHC-76/CONF.805/5.

— (1987) *Principles of Non-violent Action*, Center for International Studies, Princeton University.

— (1990) "Cultural violence", *Journal of Peace Research*, 27(3): 291-305.

— (1996) *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization*, Londra: Sage Publications.

— (1998) *After Violence: 3R, Reconstruction, Reconciliation, Resolution: Coping with Visible and Invisible Effects of War and Violence*, Geneva: TRANSCEND.(*www.transcend. org).*

— (2002) *Three Articles by Johan Galtung: What Is Peace Studies?, The Epistemology and Methodology of Peace Studies, Constructing a Daoist Social Science Epistemology*, Centre for Peace Studies, University of Tromsø, CPS Working Papers No: 1-3.

— (2007) *Gandhi and the struggle against imperialism*, Uluslararası Şiddetsizlik Günü nedeniyle Birleşmiş Milletler'de yapılan konuşma metni, 2 Ekim 2007, New York.

— (2010) *Launching Peace Studies: The First PRIO Years – Strategies, Findings, Implications*, Oslo: Transcend University Press, Kolofon Press.

— (2010a) "The TRANSCEND method in conflict mediation across levels: Conflict literacy and competence as an approach to peace", *European Psychologist*, 15(2): 82-90.

— (2010b) "Peace studies and conflict resolution: the need for transdisciplinarity", *Transcultural Psychiatry*, 47(1): 20-32.

Lefebvre, Henri (2003) "From the city to urban society", in *The Urban Revolution*, Minneapolis: University of Minnesota Press: 1-22.

Maley, William (1985) "Peace, needs and utopia", *Political Studies*, 32: 578-91.

Malik, M. Abdur Rahman, Rana Zamin Abbas, Muhammad Ashraf, Chaudry Abdul RehmanveZulfqar Ahmad (2011) "Gandhi's ahimsa: a critical review at the critical time of war against terrorism", *International Journal of Business and Social Science*, 2(12): 114-119.

Miall, Hugh (2000) *What Do Peace Studies Contribute Distinctively to the Study of Peace?*, 18. Uluslararası Barış Araştırmaları Derneği Konferansında Sunulan Tebliğ, Ağustos, Tampere, Finlandiya.

Mills, C. Wright (1975) *The Sociological Imagination*, Harmondsworth: Penguin Books.

Müller, Harald (2005) "Theories of peace", *Peace Studies: Critical Concepts in Political Science* içinde, der. Matthew Evangelista, London: Routledge: 53-88.

Patomäki, Heikki (2001) "The challenge of critical theories: Peace research at the start of the new century", *Journal of Peace Research*, 38(6): 723-37.

Selek, Pınar (2004) *Barışamadık*, İstanbul: İtakiYayınları.

Wallensteen, Peter (2001) *The Growing Peace Research Agenda*, Kroc Institute Occasional Paper No: 21: OP: 4 (http://www.nd.edu/~krocinst/ocpapers/op_24_4.pdf).

Young, Iris Marion (1990) "Five faces of oppression", *Justice and the Politics of Difference* içinde, Princeton: Princeton University Press: 39-65.

Abstracts (İngilizce özetler)

Soldiers, peasants, and militias: The village guard system in Turkey

EVREN BALTA PAKER – İSMET AKÇA

This article analyzes the mechanisms of the village guard system by focusing on the local practices and strategies of state and non-state actors and power relations among them. It aims to discuss not only the local capacity of the state but also diverging political allegiances within the same ethnic identity group. The temporal and spatial differences in the working of the village guard system show us, first of all, that the state is not a centralized and coherent entity, but a fragmented one which constantly reproduces itself through actual practices with its multiple parts. The differences in the positions towards the village guard system in the same ethnic group also show us the possibility of disjuncture between the political and the ethnic identity. We argue that this disjuncture is mainly determined by the local social structure, power relations and how reward and repression mechanisms are employed by the conflicting sides.

Keywords: Internal conflict, ethnic identity, militias, village guards, Kurds, Turkey

*

Reading and understanding the cities in Turkey: An evaluation based on spatial segregation

ELA ATAÇ

The purpose of this study is to read and understand Turkish cities in relation to residential segregation along the socioeconomic line before the 2000s, which can be defined as "the great transformation" period for the country. In this study, besides

large-scale cities like Istanbul, Ankara and Izmir, middle-scale Anatolian cities rarely analyzed in the related literature so far are examined using the 2000 census data set of TUIK on neighborhood level. This study briefly asserts that segregation mainly associated with the large-scale cities of Turkey, has in fact spread to the whole geography of the country. Almost every case city in this study is highly spatially segregated along the socioeconomic line. In addition, Turkey has its own peculiar segregation pattern, which can be defined as "the characteristic segregation pattern of Turkish cities": The highest and the lowest status groups never show a spatial contiguity with each other and the middle status groups are located between these two extreme groups as transition zones. On the other hand, the socio-economic profiles of the status groups can dramatically change in different cases, and this simply means that it is not possible to speak of one definite class structure in the country. In this study, different spatial and social structurings are associated with multiple urbanization processes and it is concluded with the finding that different social processes generate similar urban patterns in Turkey.

Keywords: Socioeconomic status, residential segregation, Turkish cities

*

The professionals of the corporate world in Istanbul

YILDIRIM ŞENTÜRK

The research project, titled *Istanbul, the city of labor*, examines how people working in different sectors in Istanbul make their living and attempts to explore what the social and spatial patterns could be to improve employees' working and living conditions through focusing on the experiences of employees. This article aims to present our abbreviated evaluation for *professionals*, one of the research sub-sections. The article consists of four sections. In the first part of the article, we will try to discuss how different research and discussions approach professionals who are the visible face of the corporate world in Istanbul and present our own research's perspective on this issue. In the second part, we are examining the relations between professionals and the corporate world in more detail by elaborating some recent restructuring processes taking place in business sectors. Then, the strategies and the ways of struggles that professionals develop against the corporate world are discussed. Finally, by reminding the negative social outcomes of the profit and competition oriented practices of the corporate world that the professionals also take part in reproducing, we would like to emphasize that it is necessary to question the relationship between professionals and the corporate world together.

Keywords: Istanbul, labor, professionals, companies

Between the "needy" and the "citizen": On the disability subjectivity in Turkey

SİBEL YARDIMCI – DİKMEN BEZMEZ

Since the 1990s disability has been high on the agenda in Turkey. The growing range of public institutions focusing on the topic, disability's increasing presence in the discourses of public sector actors, the introduction of new and detailed legislation on the issue, the increasing numbers of new discussion platforms most of which are organized over the internet etc. can be all perceived within this framework. In this paper, based on an ongoing fieldwork and set of interviews, and Foucault's notion of "problematization," we analyze the way disability is conceived on the part of state/public institutions and relevant NGOs in Turkey.

We argue that the respective developments do not suffice to produce, or are not based on the idea of producing a new conception of "disability." While most of the discourses and practices in the field reproduce the duality based on understandings of the "needy disabled" and the "charitable state," another but smaller part seems to have a relatively more rights-based approach. In other words, the way disability is being addressed pendulates between two poles. The main axis of this pendulation is based on the question of whether the person with disabilities is conceived more as "someone in need" or a "citizen with rights." This pendulating approach is not limited to public institutions only, but is also visible among the members of the disability community.

Keywords: Disability, rights, neediness, ÖZİDA, İSÖM, Law on Disability

*

"Where is the mother of this baby?": Gender, fatherhood and gift relations

SEZAİ OZAN ZEYBEK

This article has two main discussions. The first discussion emerged from my personal experiences as a father, with my daughter Azade. It examines the gendered/class-based spatiality of our everyday relations. The rhythm of our lives, the division of time, the partition of space as well as its differential accessibility, and the distribution of chores among men and women exhibit important aspects of power relations. My objective is to re-examine these relations with a particular emphasis on fatherhood.

The second discussion focuses on the so-called "chores," in particular, care work. In gender studies, this subject matter comes up fairly often and it is usually analyzed as unpaid, and even invisible, labor. Yet, I look at chores from a different perspective. I claim that (re)conceptualizing my relationship with Azade in terms of gift-giving could offer a different, and perhaps more enhanced view on this issue.

By focusing on the gift, I evoke a third model different from the markets (economic exchange based on contract) and social welfare (centralized systems of redistribution). Even though gift relations are widespread and significant, they are often subsumed (if not completely ignored) under the other two models of exchange. I discuss the ways in which the concept of gift could contribute to theories of labor.

Keywords: Gender, gift, urban, labor theory, fatherhood

*

The construction of "motherhood" in the Ottoman novel

FERYAL SAYGILIGİL

In this article, novels dating from early and late Ottoman Empire period *Felâtun Bey ve Rakım Efendi*, *İntibah*, *Araba Sevdası*, *Şık*, *Mai ve Siyah* and *Sözde Kızlar* were chosen as typical examples of the ideological nature of Ottoman novels. The article discusses how woman characters took place in the novels; "mothers" and "motherhood"; "mother training and discipline," and what happens as a result of lack of this training and discipline.

Keywords: Ottoman novel, maternity, training, family, masculinity

*

A state of womanhood in 21st century Istanbul: Argentine tango as a symbol

MELİN LEVENT YUNA

This article focuses on one of the ways in which 21st century middle and upper-middle class secular urban women construct a self in urban Istanbul: Choices of life, life-style, taste and leisure time. The practice of Argentine tango is one of the spheres of consumption, taste, life-style and leisure time activity through which secular urban middle and upper-middle class women reflect and construct themselves. This practice, as it is performed in the 2000s, is a symbolic space where the new women reflect themselves, get involved in power relations with men and construct a self within these power relations.

This article shows the ways in which the first generation middle and upper-middle class female tango practitioners distinguish themselves from the women with other socioeconomic class affiliations and from other states of womanhood through their involvements and acts within the practice.

This article is based on the interviews I conducted with first generation female tango practitioners in Istanbul between the years 2008 and 2011, as well as my participant observations among male and female tango practitioners in general between the years 2006 and 2011.

Keywords: Argentine tango, social practice, gender, woman, class, urban Istanbul, life style, sociology of leisure time, Pierre Bourdieu, Anthony Giddens

*

Turan Güneş and the transformation of the RPP between 1960 and 1980

YUNUS EMRE

This paper examines the influence of Turan Güneş on the Republican People's Party's (RPP) transformation in the period between 1960 and 1980. He served in party boards several times and became well known as the Foreign Minister during the Cyprus Crises of 1974. The main sources of the work was Turan Güneş's own writings and interviews. Güneş proposed that RPP become mass party that determined which social classes it represented. The main model for this new way was Western European social democracy. This project was different than both the traditional RPP political line which advocated maintaining RPP's elite party position and Bülent Ecevit's populist discourse.

Keywords: RPP, Turan Güneş, Bülent Ecevit, social democracy, left of center

*

The political value of cultural identity from a multicultural perspective

EROL KUYURTAR

Since the past few decades, different cultural and religious minority groups have been claiming that their distinctive group identities should be respected and recognized in the public domain. In this paper, we argue that minority cultural -and religious- identities should be provided with a public space in which they can be maintained securely, since these identities matter to most individual members and are relevant to their well being. Culture is a context of choice, meaning and identity for individuals, and these are -among such other conditions as economic, social and political- significant conditions for individual well-being. We should, therefore, respect the right of cultures to maintain themselves as distinct entities, which may, in some cases, require the state to recognize some collective rights for them. But, it is argued that recognition of these rights would undermine the common citizenship on which social unity is built. Against this claim, we argue that common citizenship in a multicultural society cannot be established in culturally neutral terms. Thus, the ideal of common citizenship in a multicultural society needs to endorse and reflect the cultural plurality of the relevant society in its mainstream institutions.

Keywords: Cultural identity, multiculturalism, cultural diversity and human rights, common citizenship

Toplum ve Bilim

120

Akay Devlet-din ekseninde özgürlükler, hizmetler ve finansman **Türkmen** "Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi" ders kitapları üzerine **Özkaya** Bir armağan ilişkisi olarak Türkiye'de açlık grevi **Gedik** Şehit annelerinin ve babalarının siyasi katılıma bakışı **Aslan - Şen** Politik kimliğin temsil edici mekânları: Çayan Mahallesi **Sönmez** Türkiye'de piyasa reformları ve düzenleyici reformlar **Adak - Turan** Medeniyetçi söylem ve Türkiye-AB ilişkilerine etkileri **Çelik** Olumsuzlama, negatiflik ve politik ontoloji **Ceylan** *Commentaire* ve *Commentary* dergilerinde muhafazakârlık **Zırh** Tunceli (Dersim) Sempozyumu'nun ardından **Atalay** Boğaziçi Üniversitesi'nde sınıflar üzerine bir konferans

121

Bayraktar Yerelin seçimi, çözümlemenin yereli: Mersin örneği **Özgen** Coğrafya ders kitaplarında vatanın sonu gelmez kurguları **Öztan** Türk sağında "Moskof" imgesi **Yıldırmaz** *Türk Düşüncesi* dergisi üzerinden muhafazakâr müdahale **Güvenç Salgırlı** H. Ü. Nalbantoğlu'yla üniversite üzerine diyalog **Baştürk - Tartanoğlu - Emirgil** Çağrı merkezi çalışanlarının enformel örgütlenmesi **Gürkan** Ekonomi politik olarak kamu maliyesi **Lüküslü** Toplumdan saygı talebi olarak hip-hop **Göral** Kürt karşıtlığı ve kent **Demirel** "Dışlayıcı" ve "pasif" laiklik üzerine **Üngör** Eksik kalmış bir opus magnum

122

Salgırlı - Yardımcı Farklı bir Foucault okuması için öneriler **Çalkıvik** Ölümüne yaşatmak: Güvenlik sorunu olarak 'yaşam' **Bozok** Bir özne(l)leşme pratiği olarak sağlıklı yaşam söylemi **Bozbeyoğlu** Türkiye'nin biyometrik elektronik kimlik kartı sistemi **Saraçoğlu** 19. yüzyılda Vidin'de Osmanlı yönetimselliğinin işleyişi **Köse** Hidayet romanlarından dindar kadın edebiyatına doğru **Yılmaz** Yoksulluğun ontolojik kavranışı **Bekmen** Sosyal sorumlu yatırımcılık ve sürdürülebilirlik endeksleri **Kaya** Neo-liberal mülkiyet ve "acele kamulaştırma" nedir? **Diner** Türkiye'nin kamu açıkları sorununu anlamaya çalışırken

123

Sevinç Anayasaların doğumu: TBMM yeni bir anayasa yapabilir mi? **Göztepe** Anayasa yargısı ve demokrasi **Kissane** Yandaş tahkimat ve Anayasacılık: İrlandalı bir bakış **Fırat - Topaloğlu** Diyarbakır Askerî Cezaevi (1980-84) **Sünbüloğlu** Gaziliğin hegemonik erkekliğe eklemlenmesi üzerine **Karahanoğulları** 2000'lerde neo-liberal popülizm **Çınar** Ev eksenli çalışan kadınların ilişki ağları **Altun** Necip Fazıl Kısakürek'in hafıza siyaseti **Örnek** 1950'li yıllarda Amerikan sosyal bilim anlayışının etkileri **G. Öztan - T. Öztan** Militarizm ve anti-komünizmin kesiştiği nokta: Kore Savaşı **Ardıç** Michael Mann ve tarihsel sosyoloji

124

Sezer Çoğulluk ve politika: Rousseau, Arendt, cumhuriyetçilik **Çelebi** Halk egemenliği ve siyasal temsilin demokratikleştirilmesi **Başkır - Erdem** Sivil itaatsizlik eylemi olarak Türkiye'de vicdani ret **Akyüz** Anayasa referandumlarının demokratik meşruiyet kriterleri **Şen** Kentlilik üzerine düşünmek **Strutz** Süleymaniye kentsel dönüşüm projesi **Birelma** Ekmek ve haysiyet mücadelesi **Kayaalp** Piyasanın sınırları: Yeni bir tütün piyasası nasıl kurulur? **Demir** Dersim deneyiminde sözlü şiir ve ağlama pratikleri **Karahanoğulları** Değersizleşme eğilimi ve ekonomik kriz **Öniş - Kutlay** Küresel kriz ve hâkim paradigmanın yeniden üretimi

125

Arslan Topu havada tutmak, hakikati havalandırmak **Kosova** Kulvarlar arasında **Fırat - Bakçay** Çağdaş sanattan radikal siyasete **Antmen** 1970'lerden 1980'lere Türkiye'de kadın sanatçılar **Taş** Feminist bir müdahale olarak sanatçının bedeni **Saybaşılı** Sanatın ara yollarında **Karaca** Çağdaş sanat üretimi ve Türkiye'de sansür politikaları **Özpınar** Güncel sanatın tarihini yazmak **İnce** Kültür politikalarında eşbiçimlilik **Zeytinoğlu** "Güncel" sanat ve eski paradoks **Su** Küreselleşmenin kültürel etkileri ve çağdaş sanat **Onaran** "Hobsbawm Çağı"nın ardından (1917-2012) **Taburoğlu** Georg Lukacs'ın Durkheimcı yönleri

Birikim Yayınları

ISSN 1300-9354

9 771300 935002